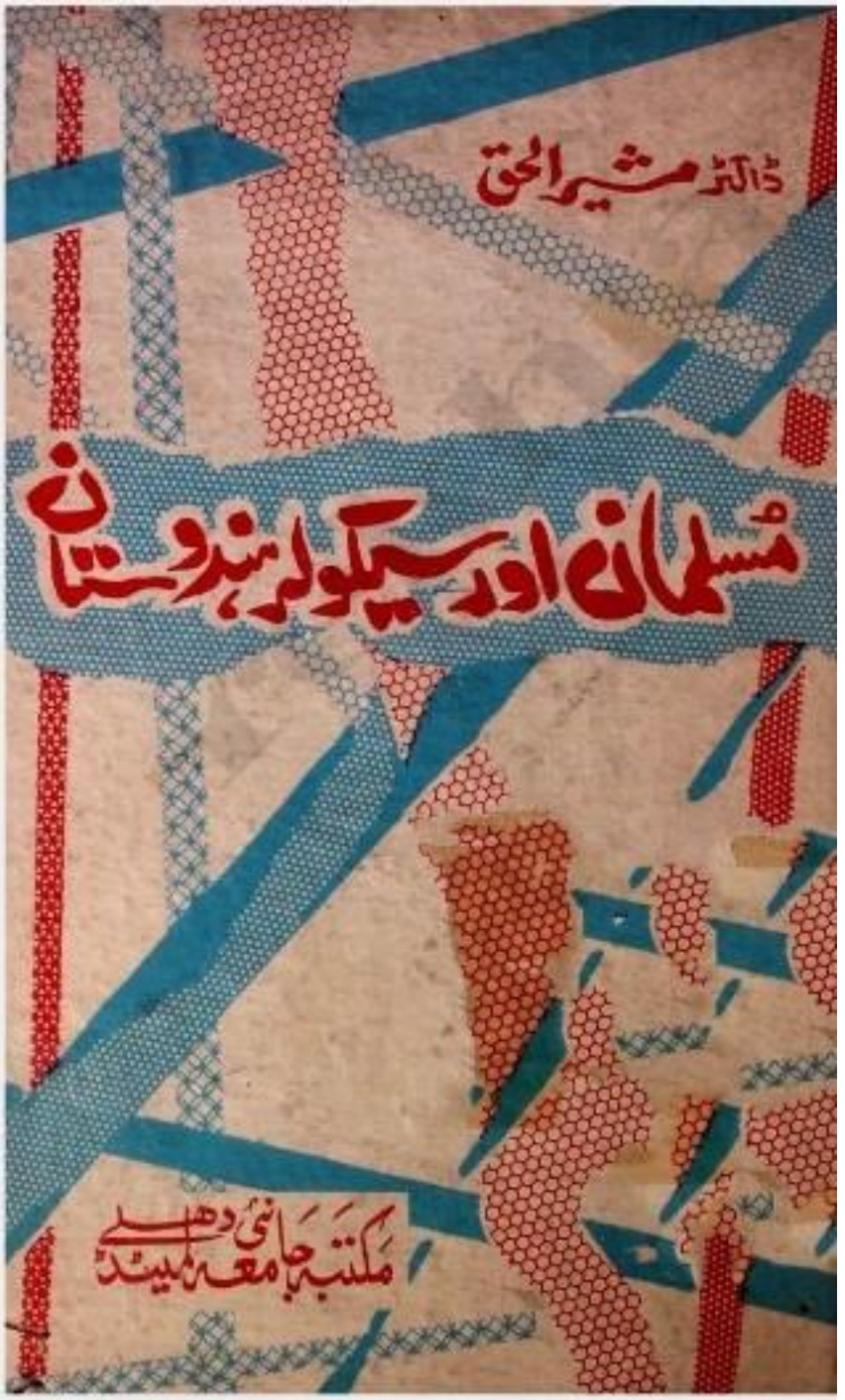
مسلمان اور سیکولر ہندوستان



rekhta

مسلمان اور سیکولر ہندوستان

مشیر الحق

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
مکتبہ جانئی دہلی لمیٹڈ

63314

ڈاکٹر مشیر الحق

صدر دفتر

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

جامعہ نگر۔ نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

شاخ

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

اردو بازار۔ دہلی ۱۱۰۰۰۶

شاخ

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

پرنسس بلڈنگ۔ بمبئی ۴۰۰۰۰۳

شاخ

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

شمشاد مارکیٹ۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

اگست ۱۹۸۳ء

قیمت ۶/۵۰

(جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی)

محترمی ڈاکٹر سید عابد حسین
کی خدمت میں

پیش لفظ

میں نے اس کتاب میں جن نکات سے بحث کی ہے اس کی تفصیل تو آئندہ صفحات میں آپ خود ہی دیکھ لیں گے۔ یہاں صرف اتنی بات کہنی ہے کہ میں نے مسائل کا پوری غیر جانب داری کے ساتھ تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اپنی طرف سے خود کوئی نتیجہ نکالنے سے حتی الامکان پرہیز کیا ہے، کیونکہ میرے خیال میں ایک مصنف کو اپنے پڑھنے والوں کی عقلِ سلیم پر بھی بھروسہ رکھنا چاہیے۔ بہرحال اس سلسلے میں کامیابی کا کوئی دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مکمل غیر جانبدارانہ معروضیت تو صرف کمپیوٹر کے ذریعہ ہی حاصل کی جا سکتی ہے۔

میرے بہت سے بزرگوں اور دوستوں نے مجھے اس کتاب کے مرتب کرنے میں مدد دی ہے۔ میں ان سب کا تہہ دل سے ممنون ہوں۔ عربی مدارس سے متعلق کچھ ضروری (غیر مطبوعہ) اعداد و شمار دار العلوم دیوبند کے نائب مہتمم مولانا معراج الحق اور دار العلوم ندوۃ العلما کے ادیب اوّل مولانا محمد رابع ندوی کی وساطت سے مجھے ملے ہیں، اسی طرح جماعتِ اسلامی سے متعلق کچھ ضروری معلومات ڈاکٹر عنایت اللہ صدیقی (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) کی معرفت حاصل ہوئی ہیں، اس کے لیے میں ان تینوں حضرات کا خاص طور سے شکر گزار ہوں۔

آخر میں اس بات کا بھی اظہار ضروری ہے کہ ان بزرگوں اور دوستوں کا میرے خیالات سے متفق ہونا قطعاً ضروری نہیں ہے۔ کتاب میں پیش کردہ خیالات اور نتائج کی پوری ذمہ داری صرف مصنف کے سر ہے جو بس یہی کہہ سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے معاف کرے اگر اُس نے غیر ارادی طور پر کسی جماعت یا کسی فرد کے خیالات کی غلط ترجمانی کی ہو۔ اور اگر اس کتاب سے کسی کو کچھ فائدہ پہنچتا ہے تو پھر تعریف اُس ذات کی ہے جس نے مصنف کو اس کام کی توفیق عطا کی۔

مشیر الحق

راشٹر پتی نواس، شملہ
۲۹ ستمبر ۱۹۷۲ء

فہرست

دیباچہ	۱۱
۱۔ مذہب، سیکولرزم اور سیکولر ریاست	۱۷
۲۔ دینی تعلیم	۴۷
۳۔ دینی رہنمائی: ماضی کا ورثہ	۸۲
۴۔ قانون اور شریعت	۱۰۴
۵۔ مبہم سیکولرزم	۱۴۲
۶۔ خلاصۂ بحث	۱۶۲

ضمیمے

۱۔ مسلم پرسنل لاء، قانون اطلاق شریعت (۱۹۳۷) کا خلاصہ	۱۷۰
۲۔ قانونِ تنسیخ نکاح (۱۹۳۹) کا خلاصہ	۱۷۱
۳۔ خصوصی قانونِ نکاح (۱۹۵۴) کا خلاصہ	۱۷۳
کتابیات	۱۷۴

دیباچہ

آزادی کے بعد ہندوستانیوں نے متفقہ طور سے یہ طے کیا کہ آیندہ سے اُن کی سیاست مذہب کے تابع نہیں رہے گی۔ ہندوستان کی دوسری مذہبی جماعتوں کے لیے ممکن ہے اِس فیصلے میں کوئی نئی بات نہ رہی ہو، لیکن مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو اس قسم کا فیصلہ اُن کی ملّی تاریخ میں کبھی شاید ہی پہلے کیا گیا ہوگا۔ اِس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اکثر و بیشتر مسلمان بادشاہ مذہبی اصولوں کی پروا اُسی وقت تک کرتے تھے جب تک کہ اُس سے اُنھیں فائدہ پہنچتا تھا، بایں ہمہ اصولی طور پر ہر زمانے میں یہ بات متفقہ طور سے تسلیم کی جاتی رہی ہے کہ اسلام میں سیاست اور مذہب دو جداگانہ چیزیں نہیں ہیں، اور اگر اِن دونوں کو الگ الگ کر دیا جائے تو پھر "اسلامی سیاست" کے بجائے "چنگیزی سیاست" رہ جاتی ہے۔ بہرحال تقسیم ملک کے بعد سیاسی حالات نے انتخاب کا کوئی موقع نہیں چھوڑا؛ صورتِ حال کچھ ایسی تھی کہ مسلمانوں کی مذہبی قیادت — علماء کو بھی دین اور سیاست کی تفریق پر بہ خوشی یا بادلِ ناخواستہ راضی ہونا پڑا۔

مسلمانوں کو مذہب سے جتنا لگاؤ ہے اُس کے پیشِ نظر، دیکھا جائے تو آہستہ آہستہ اُنھیں جدیدیت اور سیکولرنظریات کی طرف مائل کرنے کا ایک طرح سے یہ

خداداد موقع تھا۔ لیکن اس سلسلے میں شاید ہمارے ملک کے رہنماؤں کے پاس کوئی متعین پروگرام تھا ہی نہیں؛ نتیجہ یہ نکلا کہ ہر طرف سے سیکولرنظریات اور سیکولرزم کی آوازیں تو آتی رہیں لیکن متعین طور سے یہ نہ معلوم ہو سکا کہ سیکولرزم ہے کیا اور اِس کے اصولوں کو زندگی میں کس طرح اپنایا جاسکتا ہے۔ جلد ہی سیکولرزم ایک ایسا نام نظریہ بن کر رہ گیا جس کی تشریح میں ہر شخص آزاد تھا۔ کسی کے تجزیے کے مطابق مذہب اور سیکولرزم ایک دوسرے کی نقیض ٹھہرے اور کسی کی تعریف کے مطابق یہ دو ایسے جُداگانہ نظریے قرار پائے جن میں باہم نہ تو کوئی نقیض تھی اور نہ رشتۂ اتحاد۔ بہرحال سیکولرزم کی جو خود اپنی ایک تاریخ ہے اُس کی بنا پر دلوں میں یہ خیال جڑ پکڑتا گیا کہ سیکولرزم اور مذہب دونوں ایک خانے میں جمع نہیں ہو سکتے۔

کچھ الفاظ کی بازیگری نے بھی تماشہ دکھایا۔ سیکولرزم ایک بدیسی لفظ تھا اور اِس کا حقیقی مفہوم بہت عرصہ تک ہندوستانیوں کے لئے اجنبی تھا۔ ہندوستان کی دوسری زبانوں میں سیکولرزم کے لفظ پر کیا بیتی؟ یہ خود تحقیق کا ایک موضوع ہے، ہاں اُردو میں جو ہندوستان کے مسلمانوں کی ایک طرح سے بین المِلکی زبان ہے، اِس لفظ کو عام طور سے مذہب کا نقیض ٹھہرایا گیا اور اِسے "لادینیت" یا "غیر مذہبیت" کے مفہوم میں استعمال کیا گیا۔ اِس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اگر انگریزی زبان کے کسی ایسے جملے کا اُردو میں ترجمہ کرنا پڑے جس میں "سیکولرزم" یا اس سے متعلق دوسرے الفاظ کا استعمال کیا گیا ہو تو ایسے جملوں کا اُردو مفہوم اکثر و بیشتر مذہبی نقطۂ نظر سے بالکل غلط اور کبھی کبھی تو ہانت آمیز ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم ایک انگریزی مضمون کے عنوان اور اُس کے اُردو ترجمے کو لیتے ہیں۔ کچھ دن ہوئے ایک انگریزی مضمون[1] "سیکولر ٹرینڈس اِن کنٹمپوریری مسلم تھاٹ" کے عنوان

---

[1] حسین شاکر، "ہوار سیکولرائزیشن کریسی (انگریزی ڈائجسٹ) سالنامہ ۱۹۷۰، نئی دہلی ۹۳ - ۹۵

سے شائع ہوا جس میں مصنف نے یہ دکھانے کی کوشش کی تھی کہ سرسید، محسن الملک، سید امیر علی، شاہ ولی اللہ، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا عبیداللہ سندھی وغیرہ کو اس معنی میں سیکولر کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے زمانے میں پیدا ہونے والے نئے نئے مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش کرتے تھے اور حالات سے شکست تسلیم نہیں کرتے تھے۔ شاہ ولی اللہ اور سرسید یا امیر علی اور مولانا سید سلیمان ندوی میں کہاں تک مناسبت ہے یہ ایک الگ بات ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ پورے مضمون میں ان لوگوں کو "بے دین" نہیں کہا گیا تھا۔[1] لیکن جب اس مضمون پر اردو زبان میں ایک اعتراضی نوٹ لکھا گیا تو معترض نے مضمون کی سرخی کا ترجمہ کیا: "مسلم ذہن پر لادینی اثرات موجودہ زمانے میں"[2] "جب "سیکولر" کا ترجمہ ایک بار لادینی کر دیا گیا تو پھر اردو نقاد بہت حد تک یہ کہنے میں حق بہ جانب تھا کہ مصنف نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ ہمارے مذہبی رہنما تیزی کے ساتھ لادینیت کی طرف بڑھ رہے تھے اور اسلام کو دہریت کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کر رہے تھے۔ جو لوگ مذکورہ بالا علماء کے خیالات سے واقف ہیں انھیں یہ اعتراض بالکل لغو اور مہمل معلوم ہوگا کیوں کہ کوئی بھی پڑھا لکھا شخص نہ تو یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے اور نہ ہی اس بات کو تسلیم کر سکتا ہے کہ مولانا سید سلیمان ندوی یا شاہ ولی اللہ دہریت کی تبلیغ کر رہے تھے، لیکن ان ہزارہا مسلمانوں کے ذہنوں پر اس تنقید کا اثر پڑنا لازمی ہے جنھیں یہ یقین آ چکا ہے کہ موجودہ ہندوستان میں اسلامی تاریخ اور اسلامی روایات کو مسخ کرنے کی ایک باقاعدہ مہم جاری ہے۔

---

[1] ایڈیٹر کے نام عبدالفتاح کا خط، ہفت روزہ صدق جدید، لکھنؤ، یکم مئی ۱۹۷۰ء، ص ۱۴، ۸

[2] ایضاً ص ۸

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی ایک بہت بڑی اکثریت اپنے ملی تشخص کو باقی رکھنے کے لیے مضطرب رہتی ہے۔ اکثر مسلمانوں کا خیال ہے کہ اس تشخص کی بقا ایسی دینی تعلیم میں مضمر ہے جو حکومت کے اثرات سے پاک ہو۔ اسی وجہ سے مسلمان اپنی معاشی بدحالی کے باوجود دینی تعلیم گاہوں — جنھیں عرفِ عام میں عربی مدارس کہا جاتا ہے — کے قائم کرنے اور انھیں باقی رکھنے میں دل کھول کر مدد کرتے ہیں۔ ان مدرسوں سے جو لوگ فارغ ہو کر نکلتے ہیں انھیں کو عام طور سے علماء کہا جاتا ہے اور یہی لوگ مسلم عوام کی مذہبی رہنمائی کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ مسلم سماج پر روزمرہ کی زندگی میں علماء کا گہرا اثر اوپر سے بھلے ہی نظر نہ آئے لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ سیاسی بحران کے مواقع پر مسلم عوام کے ذہن کو کسی خاص رُخ پر ڈالنے میں علماء کا بہت بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ مسلم سماج میں سیکولرزم کی جڑیں بہت دور تک جو نہیں پہنچ پائی ہیں اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ علماء ابھی تک اس بات کے قائل نہیں ہوئے ہیں کہ سیکولرزم اور اسلام میں کسی قسم کی بنیادی مخالفت نہیں ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی ہمیں یاد رکھنی چاہیے کہ مسلم سماج میں سیکولرزم کے نہ پنپنے کا ایک سبب خود ہمارے مسلم اہلِ علم اور دانش وروں کا طرزِ فکر بھی ہے۔ انھوں نے مسلم عوام سے کوئی گہرا تعلق نہیں رکھا؛ یہ لوگ سماج کا ایک ایسا اُونچا طبقہ بن کر رہ گئے جہاں تک مسلم عوام کا ہاتھ بھی نہیں پہنچ سکتا۔ اپنی تحریروں اور تقریروں میں — جو عوام کے کانوں تک شاذ و نادر ہی پہنچتی ہیں — یہ لوگ زور شور سے ثابت کرتے رہتے ہیں کہ مذہب فرد کا ذاتی معاملہ ہوتا ہے، لیکن اس بات کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے کہ مسلم عوام کے نزدیک مذہب کا مفہوم کیا ہے۔

مسلم عوام کے نزدیک مذہب صرف ایک اخلاقی فلسفہ کا نام نہیں ہے جسے فرد کا ذاتی معاملہ قرار دیا جا سکے۔ علماء کی تشریح کے مطابق مذہب ایک ایسے قانون اور ضابطۂ حیات کا نام ہے جس کی رُو سے انسان اپنے ہر طرزِ عمل کے لیے خدا کے سامنے

جواب وہ ہوتا ہے اور زندگی کا۔ خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی۔ کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جو مذہبی قوانین کی دسترس سے باہر ہو۔ یہ تمام قوانین صدرِ اوّل کے مسلمان علماء اور فقہا نے کتابی شکل میں مرتب کر دیے ہیں جن میں بُنیادی طور سے کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ یہ عین ممکن ہے کہ مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت ان کتابی قوانین کے مطابق زندگی نہ گزارتی ہو، لیکن اِس بات سے یہ نتیجہ نکالنا دُرست نہ ہوگا کہ ایسے لوگ بھی بہ خوشی اِس بات پر راضی ہو جائیں گے کہ سیکولرزم کے نام پر زندگی سے مذہب کے عمل دخل کو ختم کر دیا جائے۔

ہمارے ہندوستانی سیکولر حضرات نے، خواہ وہ مذہبًا ہندو ہوں یا مسلمان، مسلم عوام کے مذہبی جذبات کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش کبھی نہیں کی۔ اور رفتہ رفتہ اپنی تقریروں اور تحریروں سے اُنھوں نے ایک ایسی فضا پیدا کر دی کہ عوام کو یہ یقین آگیا کہ سیکولرزم اور مذہب میں جنم جنم کا بیر ہے، اور اگر وہ مسلمان باقی رہنا چاہتے ہیں تو پھر سیکولر مسلمانوں کے بجائے اُنھیں اپنی اُمیدیں علماء ہی سے وابستہ رکھنی چاہئیں۔

ہاں سیکولرزم کے برخلاف جب سیکولر ریاست کا سوال آتا ہے تو کم و بیش ہر مسلمان سیکولر ریاست کے حق میں ہاتھ اُٹھاتا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ سیکولر ریاست کا نظریہ کچھ اِس انداز سے لوگوں کے سامنے پیش کیا گیا کہ عام طور سے سمجھا جانے لگا کہ سیکولر ریاست کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ ایسی ریاست میں شہریوں کو اپنے اپنے مذہب پر عمل کرنے اور اُس کی تبلیغ و اشاعت کرنے کی مکمّل آزادی حاصل ہوتی ہے، اور حکومت اپنے شہریوں کے درمیان مذہب کی بنیاد پر تفریق نہیں کرتی۔ یہاں پر بھی ایک بُنیادی غلطی یہ ہوئی کہ کسی نے اِس بات کی وضاحت نہ کی کہ سیکولر ریاست میں کن اُمور کو مذہبی سمجھا جائے گا اور کنھیں سیکولر۔ مذہبی اور سیکولر کے درمیان خطِ فاصل کھینچنے کا کام

لوگوں کی اپنی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی چیز کچھ لوگوں کے نزدیک مذہبی دائرہ میں رہی اور کچھ لوگوں کے خیال میں وہ مذہب کے دائرہ سے باہر آگئی۔ مثال کے طور پر نکاح و طلاق کے مسئلے کو لیجیے، ایک طبقہ کے نزدیک یہ مذہب کا جزو ہے اور اس معاملے میں معمولی سی بدعنوانی بھی مذہبی گناہ کا حکم رکھتی ہے۔ لیکن کچھ لوگوں کے نزدیک نکاح و طلاق کا تعلق مذہب سے ہے ہی نہیں ان کے خیال میں یہ ایک ایسا سماجی مسئلہ ہے جس کے حل کرنے کی ذمہ داری ریاست کے سر ہوتی ہے۔ نقطۂ نظر کے اِس بُنیادی اختلاف کو اگر ہم ذہن میں رکھیں تو تھوڑا بہت اندازہ ہو جائے گا کہ مسلمان اپنے عائلی قوانین میں اصلاح و ترمیم کی تجویزوں کی مخالفت کیوں کرتے ہیں۔

یہ ہیں وہ چند عنوانات جن پر اگلے صفحات میں تفصیل سے بحث کی جائے گی۔

باب ۱

مذہب، سیکولرزم اور سیکولر ریاست

اُردو بولنے والے عام طور سے سیکولرزم کو لادینیت اور سیکولر ریاست کو مخالفِ مذہب ریاست کے مرادف سمجھتے ہیں۔ چوں کہ یہ الفاظ یورپ کی ریاستوں اور عیسائی کلیسا کے درمیان صدیوں کی باہمی کش مکش کو یاد دلاتے ہیں، اس لیے ان کو سنتے ہی ہم یہ سوچنے لگتے ہیں کہ سیکولرزم سچ مچ ایک مخالفِ مذہب تصورِ حیات ہی کو کہتے ہیں، اور سیکولرزم کو اپنانے والی ریاست میں مذہب اور خدا کا کوئی مقام نہیں ہوتا۔ دُشواری یہ ہے کہ یہ الفاظ چوں کہ ایک اجنبی زبان اور غیر ملکی سماج کی پیداوار ہیں اس لیے ان کو سمجھنے کے لیے جب ہم اُن لغات کا سہارا لیتے ہیں جو اسی اجنبی ماحول کے تاریخی پس منظر کو اُجاگر کرتے ہیں تو وہاں بھی ہمیں یہی نظر آتا ہے کہ سیکولرزم اُس تصورِ حیات کو کہا جاتا ہے جس میں خدا یا مذہبی معتقدات کو نظر انداز کر کے انسانی جدوجہد کا پورا زور دُنیاوی زندگی کی فلاح و بہبود پر ہوتا ہے[1]۔" دوسری طرف جب ہم ہندوستان کو ایک سیکولر ریاست کہتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ملک کے دستور پر بھی

---

[1] آکسفورڈ انگلش ڈکشنری (۱۹۶۱)

ایک نظر ڈالتے ہیں جس کی رُو سے ملک کا ہر شہری اپنے مذہب پر عمل کرنے اور اپنے مذہبی معتقدات کی تبلیغ کرنے میں پوری طرح آزاد ہے[2]۔ تو پھر سیکولرزم یا سیکولر ریاست کا مذکورہ بالا یورپی مفہوم کچھ عجیب سا لگتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نہ صرف ہندوستان کے ہر شہری کو اپنے لیے مذہب کا انتخاب کرنے اور اُس پر عمل کرنے کی آزادی ہے بلکہ خود ملک کے دستور میں بھی خدا کو ایک نمایاں مقام عطا کیا گیا ہے۔ مثلاً اُونچے سرکاری منصبوں جیسے صدارت، وزارت وغیرہ پر فائز ہونے کے بعد متعلقہ شخص کو خدا کے نام پر حلفِ وفاداری اُٹھانا پڑتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ دستور نے اس کی بھی اجازت دے رکھی ہے کہ اگر کوئی شخص خدا کے نام پر حلف نہ اُٹھانا چاہے تو اپنی طرف سے یہ یقین دہانی کرادے کہ وہ دستور کا وفادار رہے گا۔ ایسا کرنا اس لیے ضروری تھا کہ اگر کسی شخص کو خدا پر یقین ہی نہ ہو تو اُس سے حلف اُٹھوانا بالکل بے معنی سی بات ہوتی، اس لیے ایسے لوگوں کے لیے حلف کے بجائے یقین دہانی کا متبادل طریقہ تجویز کیا گیا، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ہمیں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ دستور میں حلف اُٹھانے اور یقین دہانی کرانے کے جو متبادل طریقے تجویز کیے گئے ہیں ان میں حلف کو اوّلیت کا درجہ دیا گیا ہے[3]۔

مذکورہ بالا بات کو ہم اگر ذہن میں رکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ سیکولرزم کا وہ فرہنگی مفہوم جس میں خدا کو کوئی مقام حاصل نہیں ہے، کم از کم اس ہندوستانی سیکولرزم سے میل نہیں کھاتا جس میں خدا کے نام پر حلف اُٹھانا پڑتا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے اکثر مدبرین نے سیکولرزم کی تعریف اس انداز سے کی ہے کہ وہ تصورِ حیات

---

[2] دستورِ ہند (انگریزی)، نئی دہلی، ۱۹۵۰، دفعہ ۲۵۔

[3] دستورِ ہند مذکور، بلا دفعات ۶۰، ۷۹، ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۹۱، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۳۷، ۲۹۱، ۲۹۷، ۳۰۰، شیڈول ۳۔ دستور کی رُو سے حلف اُٹھانے یا یقین دہانی کرانے کے الفاظ حسب ذیل ہیں: "میں خدا کے نام پر حلف اُٹھاتا ہوں (سچ مچ یقین دلاتا ہوں کہ میں.... کے عہدہ کے فرائض کو وفاداری کے ساتھ ادا کروں گا....."

کے بجائے ایک ایسا طریقِ کار بن کر رہ گیا ہے جس میں مذہب سے انکار کرنا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً ڈاکٹر ایس، رادھا کرشنن کے بہ قول "سیکولرزم نہ تو نامذہبیت ہے اور نہ ہی دہریہ پن؛ سیکولرزم کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ دُنیاوی آسایش پر پوری توجہ صرف کر دی جائے۔ سیکولرزم تو رُوحانی اقدار کی اُس عالمگیریت پر زور دیتا ہے جسے مختلف لوگ مختلف ذرائع سے حاصل کر سکتے ہیں۔[۵] اسی طرح سیکولرزم کے فرہنگی معنی پر تنقید کرتے ہوئے مشہور ہندوستانی مفکر اور ماہرِ تعلیم، پی۔ بی گجیندر گڈکر کہتے ہیں: "اس بات کو اچھی طرح واضح کر دینا چاہیے کہ ہندوستانی سیکولرزم مذہب کی نفی نہیں کرتا۔ اس کے برخلاف ہندوستانی سیکولرزم تو انسانی زندگی میں مذہب کے اثرات اور اُس کی افادیت کو تسلیم کرتا ہے.... ہمارے دستور کی روشنی میں سیکولرزم کا مفہوم بس اتنا ہے کہ ملک میں جتنے بھی مذاہب ہیں وہ سب کے سب ریاست کی نظروں میں برابری کا درجہ رکھتے ہیں۔[۶]"

بہت سارے مسلمان مفکرین بھی سیکولرزم کی تشریح لگ بھگ کچھ اسی انداز میں کرتے ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر سید عابد حسین "سیکولرزم اور سائنسی اندازِ نظر" پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"سیکولر اندازِ نظر یا سیکولرزم کے بارے میں عام طور پر ہمارے ملک کے لوگوں کو اور خصوصاً مسلمانوں کو بڑی غلط فہمی ہے۔ وہ اس سے ایسا اندازِ فکر مُراد

---

[۵] ایس رادھا کرشنن، ایس۔ عابد حسین کی انگریزی کتاب "دی نیشنل کلچر آف انڈیا" کے "مقدمہ" میں۔ مطبوعہ بمبئی، دوسرا ایڈیشن، ۱۹۶۱ء۔

[۶] گجیندر گڈکر، انگریزی مضمون "سیکولرزم کا مفہوم" انگریزی ماہنامہ سیکولر ڈیماکریسی نئی دہلی، سالنامہ ۱۹۷۰ء، ص ۷۱۔

لیتے ہیں جو سرے سے مذہب کا اور اس کی اعلیٰ قدر و قیمت کا مُنکر ہو۔ مگر دراصل سیکولرزم لازمی طور پر مذہب کا مخالف یا اُس سے بیگانہ نہیں ہے۔ بہت سے لوگ جو عملی اور سیاسی سیکولرزم کے قائل ہیں، مذہب کو زندگی کی سب سے اعلیٰ قدر سمجھتے ہیں اور اُس کے سامنے سرِ نیاز خم کرتے ہیں۔[۷]"

اسی طرح عثمانیہ یونیورسٹی میں فلسفہ کے استاد، ایس، عالم خوندمیری کے خیال میں "سیکولرزم اُس ذہنی رجحان کو کہتے ہیں جو کسی بھی مذہبی فلسفے یا عقیدے سے اُس وقت تک مزاحم نہیں ہوتا جب تک انسان کو یہ آزادی رہتی ہے کہ وہ دُنیاوی زندگی کی دیکھ ریکھ اپنی عقل اور اپنے تجربے کی روشنی میں کر سکے۔[۸]" ایسا نہیں ہے کہ ہندوستان کا ہر شخص سیکولرزم کا صرف اثباتی مفہوم ہی لیتا ہے بلکہ ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو اس بات پر زور دیتے ہیں کہ سیکولرزم اور مذہب ایک خانے میں جمع نہیں ہو سکتے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ عمومی رجحان یہی ہے کہ سیکولرزم کسی شخص کو اس بات سے نہیں روکتا کہ وہ اپنے پسندیدہ مذہب پر نہ صرف یہ کہ عمل پیرا رہے بلکہ اگر چاہے تو اُس کی تبلیغ و اشاعت میں بھی حصّہ لیتا رہے۔ عملاً یہ بات کس حد تک قابلِ عمل ہے سرِ دست اس سے بحث نہیں ہے، ہمیں تو صرف یہ بات دھیان میں رکھنی چاہیے کہ سیکولرزم کے اثباتی مفہوم ہی نے ہندوستانیوں کو مذہبی رہتے ہوئے بھی ذہنی طور سے سیکولرزم اور سیکولر ریاست کے نظریے کو تسلیم کر لینے پر راضی کر دیا ہے۔

---

[۷] سید عابد حسین، "ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں" نئی دہلی، ۱۹۶۵ء، صفحات ۲۴۸، ۲۴۹۔

[۸] ایس، عالم خوندمیری کا انگریزی مضمون "سیکولرزم، مذہب اور تعلیم" دی اے سپنا کی مرتب کردہ انگریزی کتاب "سیکولرزم اِن انڈیا" بمبئی، ۱۹۶۸ء، ص ۹۰

۲ ——

ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ آزادی کے بعد ہندوستانی دستور سازوں کے سامنے بہ ظاہر سیکولر ریاست کے تصور کو اپنانے کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار بھی نہیں تھا۔ تحریکِ آزادی کے قائدین خود کو اپنی تقریروں اور تحریروں کے ذریعے اس حد تک ایک غیر دینی اور غیر فرقہ وارانہ ریاست کا پابند بنا چکے تھے کہ آزادی کے بعد اس سے ایک دم صرفِ نظر کر لینا کچھ آسان نہ تھا۔ صورتِ حال کچھ ایسی ہو گئی تھی کہ بڑے سے بڑے قومی لیڈر کو بھی اُس وقت کھُلم کھُلا مذہب کی مخالفت کرنے کی جُرأت نہیں ہو سکتی تھی۔ تحریکِ آزادی کے طویل عرصہ میں ہندوستانی قائدین خواہ وہ مذہبًا ہندو رہے ہوں یا مسلمان، سیاسی مقاصد کے حصول کے لیے عوام کے مذہبی جذبات کو برانگیختہ کرنے کی کوشش کرتے تھے۔[1] ہندوؤں کے بارے میں تو ہم شاید کسی حد تک یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اُن میں سے اکثر کے ذہن میں مذہب کا تصور ایک مرتب و مدوّن طریقِ حیات کی شکل میں نہیں آتا بلکہ وہ اُسے صرف رُوحانی اور اخلاقی اقدار کو بلند کرنے کا ایک ذریعہ سمجھتے ہیں، لیکن مسلمانوں کے بارے میں اِس قسم کی کوئی بات کہنی ذرا مشکل ہے۔ مسلمانوں کی نظروں میں مذہب زندگی کی صرف ایک قدر نہیں ہے بلکہ ایک جامع طریقِ حیات ہے جس کے تحت ہر مسلمان کو دُنیا کی زندگی

---

[1] اس قسم کے رجحان کی طرف جواہر لعل نہرو نے اپنی انگریزی کتاب "ڈسکوری آف انڈیا" مطبوعہ بیکن پریس، ۱۹۶۳ء، صفحات ۱۷۱، ۱۷۲ پر کچھ اشارات کیے ہیں۔ مسلمانوں کی مذہبی سیاست کے بارے میں مزید معلومات حاصل کرنے کے لیے میری انگریزی کتاب "مسلم پالیٹکس اِن انڈین انڈیا" مطبوعہ میرٹھ ۱۹۷۰ء کا مطالعہ کیجیے۔

گزارنی چاہیے۔

آزادی سے قبل کا ہندوستانی مسلم سیاست بہت حد تک "مذہبی سیاست" تھی، اور عام ہندوستانی مسلمانوں نیز اُن کے بہتیرے "مذہبی سیاسی" لیڈروں کے ذہن میں آزاد ہو جانے کے بعد سیکولر ریاست کے قیام کا کوئی خاص تصور نہیں تھا۔[1] لیکن آزادی کے بعد اُن لوگوں نے سیکولر ریاست کے نظریہ کو خاص طور پر اِس وجہ سے لبیک کہا کہ اُنھیں یہ ڈر تھا کہ اگر ہندوستان کو سیکولر ریاست نہ بنایا گیا تو لامحالہ وہ ہندوؤں کی ایک مذہبی ریاست بن کر رہ جائے گا۔[2] یہ دُرست ہے کہ تقسیم کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی ہندوستان میں کچھ ایسے لوگ موجود تھے جو سیکولر کے مقابلے میں بہر صورت مذہبی ریاست کو ترجیح دیتے تھے خواہ وہ مذہبی ریاست ہندوؤں کی مذہبی کتابوں کی بُنیادوں ہی پر کیوں نہ قائم ہوتی۔ مثلاً تقسیم سے کچھ ہی قبل یہ آواز ہمارے کانوں میں آئی تھی:

"اب یہ بات تقریباً طے شدہ ہے کہ ملک تقسیم ہو جائے گا ایک حصہ مسلمان اکثریت کے سپرد کیا جائے گا۔ اور دوسرا حصہ غیر مسلم اکثریت کے زیرِ اثر ہوگا۔ پہلے حصے میں ہم کوشش کریں گے کہ رائے عامہ کو ہموار کر کے اس دستور و قانون پر ریاست کی بُنیاد رکھیں جسے ہم مسلمان خدائی قانون و دستور مانتے ہیں۔ غیر مسلم حضرات وہاں ہماری مخالفت کرنے کے بجائے ہمیں کام کرنے کا موقع دیں اور دیکھیں کہ ایک بے دین قومی جمہوریت کے مقابلے میں یہ خدا پرستانہ جمہوری خلافت

---

[1] مسلم سیاست کے اِس رجحان کا مطالعہ کرنے کے لیے میری مذکورہ بالا کتاب کے علاوہ ملاحظہ ہو مینا و الحسن فاروقی کی انگریزی کتاب "دی دیوبند اسکول اینڈ دی ڈیپارٹمنٹ فار پاکستان" بمبئی، ۱۹۶۳ء

[2] ملاحظہ ہو مولانا سید احمد مدنی، جنرل سکریٹری جمعیۃ علمائے ہند کا خطبۂ صدارت، اجلاس جمعیت علماء ضلع بستی، ۱۹۶۶ء۔ مطبوعہ ہفت روزہ الجمعیۃ، دہلی، ۱۹ تا ۲۳ جنوری، ۱۹۷۰ء

جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ہدایت پر قائم ہو گی، کہاں تک خود باشندگانِ پاکستان کے لیے اور کہاں تک تمام دُنیا کے لیے رحمت و برکت ثابت ہوتی ہے۔ دوسرے حصّے میں آپ کی اکثریت اور ہماری اقلیت ہو گی، وہاں ہم آپ سے عرض کریں گے کہ خدارا دُنیا کی بگڑی ہوئی قوموں سے وہ نہ لیجیے جن کی وجہ سے وہ خود بھی خراب ہو رہی ہیں اور دُنیا کو بھی خراب کر رہی ہیں..... رام چندر جی، کرشن جی، بودھ مہاراج، گورو نانک اور دوسرے تمام رشیوں اور مُنیوں کی تعلیم اور اُن کی سیرتوں کا جائزہ لیجیے، ویدوں اور پُرانوں اور شاستروں اور گرنتھوں کو دیکھیے، اگر ان میں کوئی ہدایت آپ کو ملے تو ہم کہیں گے کہ آپ ہندوستان کی ریاست کا نظام اسی پر قائم کیجیے۔ اور ہم سے وہی برتاؤ کیجیے جو آپ کا دین ہمارے لیے تجویز کرتا ہے۔ ہم اُس نظام کی مزاحمت نہیں کریں گے۔ اسے کام کرنے کا موقع دیں گے..... لیکن اگر آپ اپنے یہاں کوئی ایسا مفصّل ہدایت نامہ نہ پائیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ خدا نے آپ کے ہاں بھیجا نہیں تھا، بلکہ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اپنی طویل تاریخ کے انقلابات میں اُسے یا اُس کے ایک بڑے حصّے کو آپ کھو بیٹھے ہیں۔ وہی چیز اُسی خدا کی بھیجی ہوئی ہم آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں..... اسے جانچیں، پرکھیں اور برت کر دیکھیں کہ اس میں واقعی آپ کی اور دُنیا کی فلاح ہے یا نہیں۔"[1]

---

[1] سید ابوالاعلیٰ مودودی: "جماعتِ اسلامی کی دعوت" دہلی مرکزی مکتبہ جماعتِ اسلامی ہند، بار ششم ۱۹۶۴ء، ص ۲۹—۳۱

ایسا فرمایا تھا اُس وقت کی غیر منقسم جماعتِ اسلامی کے امیر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے، جو یہ بیان دے کر پاکستان کو ہجرت کر گئے۔[1]

۳

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آزادی کے بعد ہندوستانی مسلمانوں نے سیکولرزم کو ایک بہتر طریقِ حیات کے طور پر اپنایا ہے یا صرف سیاسی مصلحت کی خاطر اُسے قبول کیا ہے۔ اس سوال کا جواب اس وقت تک تشفی بخش طور پر دینا آسان

اسی سلسلے میں ایس اے حسین نے اپنی انگریزی کتاب "انڈین مسلمس چیلنج اینڈ اپارچونٹی" (دہلی، ۱۹۶۸ء) ص ۱۵۲ میں مولانا مودودی پر تنقید کی ہے کہ انھیں ہندوستان کے اس دستور کا اندازہ نہیں تھا جو شاستروں "اور پُرانوں" کی بنیاد پر بنایا جاتا۔ حسین اپنی تنقید میں حق بجانب ہیں لیکن کم از کم اتنی بات تو ضرور کہی جا سکتی ہے کہ مولانا مودودی نے جو کچھ کہا اُن کے سیاسی موقف کو دیکھتے ہوئے بالکل صحیح تھا۔ وہ اُس وقت بھی "اسلامی حکومت" کا مطالبہ کر رہے تھے اور آج بھی اُس مطالبہ پر قائم ہیں۔ "اسلامی حکومت" کا مطلب ان کے ذہن میں خواہ کچھ بھی ہو لیکن اس مطالبہ کے بعد وہ ہندوؤں سے اور کچھ بھی کس طرح چھین سکتے تھے کہ وہ بھی اپنی مذہبی کتابوں کی بنیاد پر اپنے علاقے میں ریاست کا دستور مرتب کریں۔ غالباً اسی وجہ سے انھیں اس وقت "ہاں" کہنی پڑی جب چیف جسٹس محمد منیر نے ان سے سوال کیا کہ اگر ہم پاکستان کو ایک اسلامی ریاست بنا دیں تو کیا آپ ہندوؤں کو اس بات کی اجازت دیں گے کہ وہ اپنا دستور اپنے مذہب کے مطابق بنا لیں؟ اس موضوع پر مکمل سوال و جواب کے لیے ملاحظہ ہو حکومتِ پاکستان کی طرف سے شائع کردہ حسب ذیل روداد کا صفحہ ۱۲۸

REPORT OF THE COURT OF ENQUIRY CONSTITUTED UNDER PANJAB ACT II OF 1954 TO ENQUIRE INTO THE PUNJAB DISTURBANCE OF 1953 (LAHORE, 1954)

نہیں ہے جب تک ہمارے ذہن میں مذہب کا مطلب صاف نہ ہو جائے۔

مذہب کی تعریف مختصراً یوں کی جا سکتی ہے کہ یہ ایک ایسا طرزِ فکر ہے جس میں انسان اپنے سے ماورا کسی ذات کو حاکمِ مطلق تسلیم کر کے اُس کے آگے سرِ عبودیت خم کرتا ہے۔ اس موقع پر یہ سوال کرنا بھی بے جا نہ ہوگا کہ انسانی زندگی میں اس "تسلیمیت" اور "عبودیت" کا اظہار بھی مذہب کے لیے ضروری ہے یا نہیں؟ اور کیا "عبودیت" اور "تسلیمیت" کا تعلق صرف فرد کی شخصی زندگی سے ہوتا ہے یا اُس کا اثر انسان کے سماجی ڈھانچے پر بھی پڑتا ہے؟ جو لوگ مذہب میں "عبودیت" اور "تسلیمیت" کو صرف فرد کا ذاتی معاملہ سمجھتے ہیں، تو اُن کے لیے تو یہ کہنا غالباً آسان ہوگا کہ انسان کسی بھی مذہب پر رہتے ہوئے سیکولرزم کو ایک عقیدہ کے طور پر قبول کر سکتا ہے۔ ایسے لوگوں کے خیال میں "ہندوستانی سیکولرزم کے بنیادی فلسفہ میں اور ہندوستان کے اس صدیوں پرانے عقیدہ میں کوئی تضاد نہیں ہے کہ سچائی ہے تو ایک، مگر اُس کے مظاہر مختلف ہیں۔"[1] لیکن اگر ہم ذرا گہرائی میں جائیں تو ہمیں محسوس ہوگا کہ سیکولرزم اور مذہب کے باہمی تعلق کو سمجھنے کا یہ انداز بہت حد تک فلسفیانہ ہے جس کا حقیقی زندگی سے تعلق یونہی سا ہے۔ جب تک ہم مذہب کو فرد کا ذاتی معاملہ سمجھتے ہیں اُس وقت تک تو فلسفہ ہمارا ساتھ دے سکتا ہے لیکن جونہی ہمارے ذہن میں کسی ایسے مذہب کا خاکہ اُبھرتا ہے جس میں فرد اپنے تشخص کو اجتماعیت میں ضم کر دیتا ہے اور مذہب صرف انسان اور خدا کے درمیان محدود رہنے کے بجائے انسان، خدا اور انسان کا ایک ایسا مثلث بن جاتا ہے جس میں عقیدے کے ساتھ ساتھ اعمال اور اُس کے نتیجے میں مختلف انسانی ادارے وجود میں آتے ہیں تو ایسی صورت میں یہ کہنا بظاہر

---

[1] گجیندر گڈکر؛ مذکورہ بالا، حوالہ نمبر ۵، ص ۱۷

آسان نہیں ہے کہ مذہب اور سیکولرزم میں کوئی تضاد نہیں ہے۔

مذاہبِ عالم کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ دُنیا کا شاید ہی کوئی ایسا قابلِ ذکر مذہب ہوگا جو اپنے نشوونما کے دَور سے گزرنے کے بعد بھی فرد اور خدا کے درمیان صرف ایک ذاتی تعلق کی حیثیت سے باقی رہ گیا ہو۔ کم از کم اسلام کے بارے میں تو یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ مسلمان اب "اسلام" کو صرف "تسلیم و رضا" کے فرہنگی مفہوم میں محدود نہیں سمجھتے بلکہ اُسے ایک طریقِ زندگی اور ایک معیّن کتبِ فکر کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ اور یہ کوئی حیرت کی بات بھی نہیں ہے کیونکہ تدریجی ارتقا کا نتیجہ یہی ہے کہ ذاتی عقیدہ آہستہ آہستہ ایک اجتماعی عقید ے میں تبدیل ہو جائے۔ کوئی کم کوئی زیادہ، دُنیا کا تقریباً ہر مذہب ارتقا کے اس مرحلہ سے گزرا ہے۔[1]

ممکن ہے کسی شخص کو یہ بات پسند نہ آئے کہ ذاتی عقیدہ آہستہ آہستہ ایک اجتماعی ادارے میں تبدیل ہو جاتا ہے لیکن یہاں انفرادی پسند اور ناپسند کا کوئی سوال نہیں ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ایسا ہوتا رہا ہے اور اسی وجہ سے اکثر و بیشتر ہندوستانی مسلمانوں کی نظروں میں مذہب "فلسفہ" یا "طرزِ فکر" سے کہیں بڑھ کر ایک ایسے "قانون" کی حیثیت اختیار کر چکا ہے جس کے حدود میں رہتے ہوئے انسان کو اپنی اُخروی زندگی کی خاطر اپنی دُنیاوی زندگی گزارنی پڑتی ہے۔ بعض لوگ سیکولرزم کو اسی وجہ سے مذہب کا دشمن سمجھتے ہیں کہ اُن کے خیال میں سیکولرزم مذہب سے اُس کی اقتدار کو چھین لیتا ہے جو اُسے زندگی میں اُصولی طور پر حاصل ہے۔

---

[1] مذاہبِ عالم میں اس تدریجی ارتقا کے نتائج کا مطالعہ کرنے کے لئے ملاحظہ ہو ولفرڈ کانٹویل اسمتھ کی کتاب "دی میننگ اینڈ اِنڈ آف ریلیجن" نیو یارک، ۱۹۶۲ء (کاغذی جلد کا ایڈیشن، ۱۹۶۳ء)۔

ایسے لوگوں کی نظروں میں سیکولرزم کا یہ مفہوم جو درحقیقت انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی سے ہدایتِ ربانی کی بے دخلی اور الحاد کے ہم معنی ہے، اسلام کی عین ضد ہے۔[1]

اسی طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ جو لوگ مذہب کو ایک ایسا جامع طریقِ حیات سمجھتے ہیں جس کے دائرے سے انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا کوئی بھی گوشہ باہر نہیں ہے، اور اس کے باوجود ہندوستان کو ایک سیکولر ریاست کی حیثیت سے قبول کرنے پر تیار ہیں وہ سیکولرزم کو صرف سیاسی مصالح کی بنا پر قبول کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک سیکولرزم کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ اس کی بنیاد پر قائم ہونے والی ریاست میں مختلف مذاہب سے برابری کا برتاؤ کیا جائے گا۔ جماعتِ اسلامی ہند نے اپنے ایک ریزولیشن میں اس بات کی کھلی کھلی وضاحت کردی ہے:

"سیکولرزم کا مطلب اگر یہ ہے کہ ریاست اپنے شہریوں کے درمیان ان کے مذہبی عقائد کے اختلاف کی بنا پر کوئی امتیاز نہیں برتے گی تو پھر اس پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ جماعتِ اسلامی نے بارہا اس بات کی وضاحت کی ہے کہ موجودہ صورتِ حال میں وہ یہی چاہتی ہے کہ ہندوستان میں سیکولر طریقِ حکومت جاری رہے ..... لیکن اس افادی مصلحت سے آگے بڑھ کر اگر کسی کے ذہن میں سیکولرزم کا کوئی گہرا فلسفیانہ مفہوم موجود ہے تو پھر ہم کو اس سے اختلاف ہے۔"[2]

مذکورہ بالا ریزولیوشن میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ صرف جماعتِ اسلامی ہی کا

---

[1] "جماعت اسلامی ہند: ایک تعارف" دہلی، مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند، بار دوم، ستمبر ۱۹۶۷، ص ۶۸

[2] ملاحظہ ہو جماعت اسلامی ہند کا کتابچہ انٹرویو سنگ دی جماعت اسلامی ہند" طبع پنجم جنوری ۱۹۷۱، ص ۳۱

خیال نہیں ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی ایک خاصی بڑی تعداد اسی خیال کی حامی ہے کہ ریاست کو بہر حال سیکولر رہنا چاہیے، لیکن جہاں تک ممکن ہو سکے مسلمانوں کو سیکولرزم کے پھندے سے بچائے رکھنا چاہیے۔[1]

۴

کیا ان مسلمانوں کو "منافق" کہا جاسکتا ہے جو سیکولرزم سے اختلاف رکھنے کے باوجود اس بات کے حامی ہیں کہ ہندوستان کو سیکولر ریاست کی حیثیت سے باقی رہنا چاہیے۔ بظاہر کچھ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ نفاق اگر "میٹھا میٹھا ہپ اور کڑوا کڑوا تھو" نہیں تو اور کیا ہے؟ لیکن اگر ہم ٹھنڈے دل سے مسائل کا تجزیہ کریں تو پھر ہمیں دکھائی دے گا کہ اس قسم کے مسلمانوں کو منافق کہنے کا ہمارے پاس کوئی جواز نہیں ہے۔ جو لوگ سیکولرزم کے مخالف ہوتے ہوئے بھی سیکولر ریاست کی موافقت کرتے ہیں وہ لوگ ایمانداری کے ساتھ دونوں میں ایک بنیادی فرق دیکھتے ہیں۔ ایسے لوگ سیکولر ریاست کو سیکولرزم کا منطقی نتیجہ نہیں سمجھتے بلکہ ان کے نزدیک سیکولرزم کا وسیع تر مفہوم تو یہ ہے کہ "مذہب کو انسانی زندگی سے، یا کم از کم اس کے اجتماعی دائرے سے بے دخل کر دیا جائے۔"[2] لیکن سیکولر ریاست کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ

---

[1] اسعد گیلانی پاکستان کے خلاف آواز اٹھانے والوں میں پہلے عالم تھے اور ان کا مضمون "مسلمان اور پاکستان" سب سے پہلے "نئی روشنی" میں چھپا تھا۔ بعد میں بھی انھوں نے "ہمارا سماج" اور "ترجمان" (مظفر نگر، اگست ۱۹۷۰) کے اداریوں میں یہ بات کہی ہے کہ علماء کو خاص طور سے یہ بات ذہن نشین کرنی چاہیے کہ سیکولر ریاست کا رشتہ سیکولرزم سے ملا ہوا ہے۔ اس لیے یہ سوچنا خام خیالی ہے کہ سیکولرزم کے لادینی نتائج کو نظر انداز کر کے سیکولر ریاست سے فوائد اٹھائے جاسکتے ہیں۔

[2] "جماعت اسلامی ہند: ایک تعارف" دہلی، بار دوم، ستمبر ۱۹۶۷، ص ۶۸

"نظامِ حکومت غیر فرقہ وارانہ ہو، ریاست فرقہ اور مذہب کی بُنیاد پر کسی فرد یا گروہ کے ساتھ جانب دارانہ سلوک نہ کرے۔"[۱]

ہمارے اکثر علماء ہندوستان کے دستور اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں قائم شدہ مدینہ کی اوّلین "اسلامی ریاست" کے دستور میں ایک خاص قسم کی مماثلت پاتے ہیں۔ احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کرکے مدینہ تشریف لے گئے تو آپ نے وہاں کے یہودیوں سے ایک معاہدہ کیا تھا جس میں مسلمانوں اور یہودیوں کو اپنے اپنے مذہبی شعائر پر عمل کرنے کی پوری آزادی دی گئی تھی، لیکن سیاسی حیثیت سے دونوں کو ایک اُمّت یا قوم سے تعبیر کیا گیا تھا۔ اِس "معاہدۂ مدینہ" کی وجہ سے علماء کو ہندوستانی دستور کے قبول کرنے میں کوئی خاص ہچکچاہٹ نہیں ہوئی، کیوں کہ اُن کی نظروں میں ہندوستان کا دستور ایک طرح سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ایک معاہدہ کی حیثیت رکھتا تھا جس کی رُو سے اگرچہ ملک میں بسنے والی مختلف مذہبی اکائیوں کو ان کے مذہبی معاملات میں پوری آزادی دی گئی تھی لیکن سیاسی طور سے سب کے سب ایک ہی منزل کی طرف رواں دواں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سیکولر ریاست کے تصوّر کو قبول کرلینے میں ان لوگوں نے کوئی شرعی قباحت نہیں دیکھی لیکن وہ بات جس کا فسانہ میں کہیں ذکر نہیں تھا اور جس کی وجہ سے ہندوستان کے دستور اور "معاہدۂ مدینہ" میں زمین آسمان کا فرق پیدا ہو جاتا ہے، اُس کی طرف اُن کا ذہن غالباً نہیں گیا۔ اگر ہم ہندوستانی دستور کو تھوڑی دیر کے لیے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ایک باہمی معاہدہ کی حیثیت سے تسلیم بھی کرلیں جب بھی ان دونوں میں بُنیادی فرق رہ جاتا ہے۔ "معاہدۂ مدینہ" میں آخری فیصلہ کن طاقت

---

[۱] جماعت اسلامی ہند: ایک تعارف، دہلی، بار دوم، ستمبر ۱۹۶۷ء، ص ۶۹

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں میں تھی۔ آپ کا ہر حکم حرفِ آخر کی حیثیت رکھتا تھا جس میں یہودی اور مسلمان سب کے سب مِل کر بھی کسی قسم کی ترمیم و تبدیلی نہیں کرسکتے تھے لیکن "ہندوستانی معاہدہ" کی صورتِ حال دوسری ہے، ہندوستان ایک جمہوری ملک ہے اور:

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گِنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

ایسا نہیں ہے کہ صرف ۱۹۴۷ء کے بعد ہی نئی صورتِ حال سے نپٹنے کے لیے علماء نے ہندوستانی دستور کو شرعی رنگ دینے کے لیے "معاہدۂ مدینہ" کا سہارا لیا تھا۔ درحقیقت اِس سے پہلے بھی جب کبھی اُنھیں مشترکہ قومیت کے سیاسی تصوّر کو شرعی جواز مہیا کرنا پڑتا تھا تو وہ گھوم پھر کر اِسی معاہدے کا سہارا لیتے تھے۔ برطانوی دَورِ حکومت میں قوم پرور علماء نے اپنے سیاسی موقف کے لیے اِس معاہدے کو استعمال کیا تھا اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور یہودیوں کے اشتراکِ عمل کو سُنّتِ نبوی بناکر ہندوؤں کے ساتھ سیاسی اشتراک کو جائز قرار دیا تھا۔[۲] اِس کے برخلاف وہ علماء جو ہندوؤں سے اشتراک کو صحیح نہیں سمجھتے تھے، اِس معاہدے کی دوسرے رنگ سے توجیہ کرتے تھے۔ اُن کی تشریح کے مطابق آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن لوگوں سے سیاسی اشتراک کیا تھا وہ اہلِ کتاب تھے۔ لیکن ہندوستان کی جنگِ آزادی کے دوران صورتِ حال بدلی ہوئی تھی۔ قوم پرور علماء اہلِ کتاب عیسائیوں کے خلاف ہندوؤں سے معاہدہ کر رہے تھے، اور ایسا کرنا "مسلم قومیت" کے نمائندہ علماء کی تشریح

---

[۲] مولانا محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی کا مضمون "معاہدۂ یہود علی نقطۂ نظر ہے: تصویر کا دوسرا رُخ" ماہنامہ "برہان" دہلی، ۱۹۴۰ء، صفحات ۱۶۹-۱۹۲، ۲۷۱-۲۹۰، ۳۴۵-۳۶۹

کے مطابق جائز نہیں تھا۔[۱]

بہرحال یہ بحث چلتی رہی تھی کہ ملک کا بٹوارہ ہوگیا۔ جو لوگ ہندوؤں سے سیاسی اشتراک کو مناسب نہیں سمجھتے تھے، وہ یا تو پاکستان کو ہجرت کر گئے یا اگر کسی وجہ سے ترکِ وطن نہ کر سکے تو اپنے پرانے سیاسی موقف کی بنا پر اس قابل نہیں رہ گئے تھے کہ کھلم کھلا اُن علماء پر تنقید کر سکتے جو دستورِ ہند کو اس بنیاد پر قبول کر رہے تھے کہ وہ ایک طرح سے اسوۂ نبوی کی پیروی کے مرادف تھا۔ دستورِ ہند کے بارے میں مولانا حفظ الرحمان مرحوم کا خیال تھا کہ "آزادی کے بعد ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے باہمی طور سے ایک سیکولر ریاست کے قیام کا معاہدہ کیا ہے۔"[۲]

اس تاریخی پس منظر میں حالات کا مطالعہ کرنے کے بعد ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ مسلمانوں کی مذہبی سیاست کے رہ نما کم از کم سیکولر ریاست کے معاملے میں اپنے اس اصول سے منحرف نہیں ہوئے ہیں کہ سیاست اور مذہب دو جداگانہ چیزیں نہیں ہیں۔ بے اصولی کا الزام اُن پر قطعاً نہیں لگایا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس سائنس اور ٹکنالوجی کے زمانے میں بھی ایسے اصولوں کا سہارا لیتے ہیں جن کا اب دنیا میں چلن نہیں رہا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ آج بھی بہت سارے علماء اس بحث میں مشغول نظر آتے ہیں کہ ہندوستان دارالحرب ہے یا دارالاسلام[۳]! کچھ لوگوں کو اس پر حیرت

---

[۱] شمس العلماء مولانا محمد عبدالرحمان کا مضمون "معاہدۂ بیعتِ علی" مطبوعہ "مخزن" لاہور، شمارہ ۱، ۱۹۰۱ء، صفحات ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰۔ نیز مولانا محمد اشرف علی تھانوی "مصالحۃ المسلمین فی مبایعۃ غیر المسلمین" (اردو) مشمولہ اضافات اشرفیہ در مسائل سیاسیہ (اردو) مرتبہ مفتی محمد شفیع، دیوبند، بار دوم، ۱۹۴۵ء۔

[۲] رفیق زکریا کی کتاب "اسلام اِن ماڈرن ہسٹری" کا فلیپ، جلد ۱، ۱۹۵۹ء، ص ۲۵۸، نوٹ ۳۲۔

[۳] ملاحظہ ہو (مفتی) مولانا سید احمد اکبرآبادی "ہندوستان کی شرعی حیثیت"، علی گڑھ، مسلم یونیورسٹی، ۱۹۶۸ء۔

ہو سکتی ہے کہ ہمارے علماء اور اُن کے متبعین ابھی تک اپنے سماجی، سیاسی اور معاشی مسائل کے حل کے لیے مذہب کا سہارا لیتے ہیں، لیکن ہے یہ بہرحال ایک حقیقت۔ اور اس اندازِ فکر کا بنیادی سبب یہ ہے کہ وہ شریعت کو مذہب کا ایک اٹوٹ انگ سمجھتے ہیں۔

۵

"شریعت" جس کے لفظی معنی "راستہ" کے ہیں اور جسے عام طور سے "اسلامی قانون" کے مرادف سمجھا جاتا ہے، عملاً اُس اسلامی طریقِ زندگی کا نام ہے جس کا دائرہ نہ صرف عقیدہ، عمل، نیز خاندانی اور سماجی قوانین پر محیط ہے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر، رسم و رواج، لباس، شکل و صورت اور سماجی تعلقات کو بھی اپنے گھیرے میں لے لیتا ہے۔ ممکن ہے کوئی شخص شریعت کی اس تعریف سے متفق نہ ہو اور اُس کو اِسی پر اصرار ہو کہ "شریعت" کو اُس کے لفظی معنی میں استعمال کرنا چاہیے لیکن اس قسم کے اصرار سے کوئی فائدہ نہیں ہے، کیوں کہ یہ تو ممکن ہے کہ کوئی شخص شریعت کے لفظی معنی پر اصرار کرنے کی وجہ سے اس بات کا پتہ چلائے کہ یہ لفظ جو اصلاً "راستہ" کے لیے بولا جاتا تھا، کس طرح رفتہ رفتہ "ایک خاص راستہ" کے معنی میں مستعمل ہونے لگا، لیکن اس قسم کی لغوی تحقیق میں پڑنے کے بعد ہم اپنے اصل موضوع سے بہت دور چلے جائیں گے۔ اس لیے مناسب یہی ہے کہ لفظی بحث میں پڑنے کے بجائے ہم شریعت کو اُنھیں معنوں میں استعمال کریں جن میں عام طور سے کم از کم ہندوستان کے مسلمان استعمال کرتے ہیں۔

شریعت کے مذکورۂ بالا مفہوم کو اگر ہم ذہن میں رکھیں تو ہمیں اندازہ

ہو جائے گا کہ مسلمان اپنی زندگی کے ہر شعبے کو دین کے پیمانے سے ناپنے کی کوشش کیوں کرتے ہیں۔ درحقیقت وہ شریعت کو عقیدے کا عملی مظہر سمجھتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص شریعت کے مطابق اپنے اعمال و افکار کا جائزہ نہیں لیتا تو پھر عام خیال کے مطابق ایسے شخص کا عقیدہ خدا اور اُس کے رسول پر بھی مشتبہ ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سیکولرزم اور سیکولر ریاست کا مسئلہ بھی شریعت کی کسوٹی پر پرکھا جاتا ہے۔ سیکولر ریاست کے لیے جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، اسلامی تاریخ میں ایک مثال موجود ہے، اس لیے اسے قبول کرنے میں عام طور سے علماء کو بھی ہچکچاہٹ نہیں ہوتی۔ لیکن سیکولرزم کا معاملہ ذرا نیرنگ ہے۔ سیکولرزم خود ایک طریقِ زندگی ہے، اس لیے اسلامی طرزِ حیات (شریعت) کے ہوتے ہوئے اسے قبول کرنا دین سے منحرف ہو جانے کے برابر سمجھا جاتا ہے

۶

سیکولرزم کے سوال پر ہندوستانی مسلمانوں میں تین خیال کے لوگ پائے جاتے ہیں۔ کچھ لوگ تو سیکولرزم کے قطعی مخالف ہیں، کیوں کہ اُن کے خیال میں سیکولرزم ایک مخالفِ مذہب طرزِ فکر ہے۔[۱] دوسرے وہ لوگ ہیں جنھیں عام طور سے "تجدد پسند" (ماڈرن) کہا جاتا ہے۔ اِن لوگوں کے خیال میں مذہب فرد کا اپنا ذاتی معاملہ ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص چاہے تو وہ مذہبی رہتے ہوئے بھی سیکولر ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس گروہ کی خواہش ہے کہ پورا مسلم سماج سیکولرزم کو قبول کرلے۔ ویسے تو ہم سیاسی

---

[۱] خلفاء مولانا حکیم محمد کامل سہروردی کا اردو مضمون "سیکولرزم" ملاحظہ ہو ہفت روزہ "صدقِ جدید" لکھنؤ، ۲۰ جولائی ۱۹۷۰ء، صفحات ۵-۶

اور تہذیبی مواقع پر بھی گروہ دینا کے سامنے مسلم سماج کی نمائندگی کرنے کے لیے سامنے آتا ہے لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ابھی تک خود اپنے سماج کے اوپر اس گروہ کا اثر قائم نہیں ہو سکا ہے۔ عوام کا خیال ان لوگوں کے بارے میں یہ ہے کہ اپنے ذاتی مفاد کی خاطر یہ لوگ شریعت کی بیخ کنی کرنے سے بھی باز نہیں آئیں گے۔ اِس طبقے کے لوگوں اور عام مسلمانوں کے درمیان بے اطمینانی کی خلیج گھٹنے کے بجائے روز بروز بڑھتی ہی جاتی ہے۔ تجدد پسند مسلمان اپنے خیالات کو محض مسلمانوں ہی تک محدود نہ رکھنے کی خاطر عموماً انگریزی زبان کو ذریعۂ اظہار بناتے ہیں اگرچہ اس طرح ان کے سامعین کا حلقہ وسیع ہو جاتا ہے لیکن انگریزی کی وجہ سے اُن کی بات مذہبی طبقے کے زیرِ اثر مسلمانوں کے کانوں تک ذرا کم ہی پہنچ پاتی ہے۔ ہاں جب کبھی وہ اُردو میں خصوصاً مذہبی موضوعات پر اظہارِ خیال کرتے ہیں تو اُن کی تحریروں اور تقریروں کا تنقیدی نظروں سے جائزہ لیا جاتا ہے۔ اِن کے بارے میں چوں کہ یہ عام خیال کر لیا گیا ہے کہ وہ شریعت کی بیخ کنی کے درپے ہیں اس لیے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بات افہام و تفہیم کے بجائے ردّ و قدح کی حدود میں داخل ہو جاتی ہے۔[۲]

---

[۲] مثلاً پروفیسر محمد مجیب کے مضمون "اسلام میں فرد کے مقام" (ماہنامہ جامعہ، دہلی، جون ۱۹۷۰ء) پر مولانا عتیق الرحمان سنبھلی کا تبصرہ "الفرقان" لکھنؤ، اگست ستمبر ۱۹۷۰ء اور نیز الفرقان اگست ۱۹۷۰ء ص ۵۵ پر ایڈیٹر کا دوسرا تبصرہ پروفیسر محمد مجیب کے ایک اور مضمون پر جسے انھوں نے "مذہب اور تہذیب" پر سہروردی (جون پور، ۱۹۷۰ء) میں لکھا تھا۔ علاوہ ازیں صدقِ جدید (لکھنؤ، ۲۲ جولائی، ۱۲ اگست ۱۹۷۰ء) میں مولانا عبدالماجد کا تبصرہ پروفیسر مجیب کے اس مضمون پر جو انھوں نے غالب پر مجلہ سیفیہ (سیفیہ کالج بھوپال ۱۹۷۰ء) میں لکھا تھا۔

پروفیسر مجیب کا مضمون "اسلام میں فرد کے مقام" پہلے انگریزی میں لکھا گیا تھا جو سب سے پہلے "اسٹڈیز اِن اسلام" (نئی دہلی جولائی ۱۹۷۰ء) میں شائع ہوا تھا۔ انگریزی میں یہ مضمون پروفیسر مجیب نے ہندوستان کے علاوہ یورپ اور امریکہ میں بھی کئی جگہوں پر مقالے کی شکل میں پیش کیا تھا لیکن ردِّ عمل اس قسم کا نہیں ہوا جو اُردو اشاعت کے بعد دیکھنے میں آیا۔

تیسرا طبقہ علماء اور عام مسلمانوں پر مشتمل ہے، اس طبقے کی نظر میں سیکولرزم کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ ریاست کسی بھی مذہبی اکائی کے ساتھ جانب داری کا برتاؤ نہ کرے، اسی وجہ سے یہ طبقہ سیکولرزم کے حق میں ہے۔ لیکن بات جب کچھ آگے بڑھتی ہے اور سیکولرزم کے تقاضوں کے تحت زندگی میں تبدیلیوں کا مطالبہ شروع ہوتا ہے تو پھر یہی طبقہ سیکولرزم کے خلاف محاذ بنانے میں آگے آگے ہوتا ہے۔ مسلم سماج کی اندرونی دیکھ بھال کی نیت سے یہ طبقہ تجدد پسندوں سے مستقل چوکنا رہتا ہے۔ اور جب کبھی بھی اس کے علم میں کوئی ایسا معاملہ آتا ہے جو اس کے خیال میں سیکولرزم کو "غیر جانب داری" اور "رواداری" کی حدود سے آگے بڑھانے کے مرادف ہوتا ہے تو فوراً دفاع کی خاطر کمربستہ ہو جاتا ہے۔ چوں کہ اس طبقے کی نظروں میں مذہب کا مفہوم اتنا وسیع ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی بھی گوشہ اس سے باہر نہیں ہو سکتا اس لیے اپنے اس دفاعی طرزِ عمل میں وہ بہت حد تک حق بجانب بھی ہے۔

صورتِ حال کو سمجھنے کے لیے ہم صرف ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔ سیکولر فورم (دہلی) کے چیرمین، میر مشتاق احمد نے ایک بار سیکولرزم کے موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہا تھا:

"ہمارے ملک کے آئین کی بنیادی قدر سیکولرزم ہے۔ یورپ کے ایک دور میں اس کا کیا مطلب تھا اس سے ہمیں سروکار نہیں، آئین بنانے والے اس کا کیا مطلب بتاتے ہیں وہ بات اہم ہے... (ان لوگوں نے) بار بار اس بات کو دہرایا ہے کہ سیکولرزم سے مراد ہے سب مذاہب کا برابر احترام....

سیکولرزم نہ تو لامذہبیت ہے اور نہ مذہب سے بے اعتنائی۔ اس کا مطلب تمام مذاہب کا برابر کا احترام ہے۔ محض رواداری نہیں

بلکہ مثبت احترام....[1]

میر مشتاق احمد کی یہ بات تیسرے طبقے کو پسند نہیں آسکتی تھی، اس لیے اس بیان کے شائع ہوتے ہی اس کا جواب دہلی جمعیۃ علماء کے مولانا اخلاق احمد قاسمی کی طرف سے دیا گیا۔ مولانا قاسمی نے اس بات پر زور دیا کہ سیکولرزم کا یہ مطلب قطعاً غلط ہے کہ ہر شخص دوسروں کے مذہب کا احترام کرے، بلکہ سیکولرزم کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ہر انسان دوسروں کے مذہبی معتقدات کے بارے میں رواداری کا پہلو اپنائے۔ ان کے بیان کے مطابق:

"اگر یہ کہا جائے کہ سیکولرزم کا مطلب تمام مذاہب کا یکساں احترام ہے، رواداری نہیں بلکہ مثبت احترام — تو یہ سیکولرزم کی ایک ایسی تشریح ہو گی جسے جمہوریت کا مفہوم قبول نہیں کر سکتا.... مثبت احترام بظاہر بہت اچھا لفظ ہے لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ یہ جذبہ کسی دور میں بھی "دماغی خبط" سے آگے نہیں بڑھ سکا ہے.... مثبت احترام کا اصول ناممکن العمل ہے۔ مذہبی دنیا کی بات جانے دیجیے (کہ) مذہبی قدریں تو تغیر و تبدل کو قبول نہیں کرتیں۔ سیاسی اور معاشی نظریات جو حالات کے ساتھ بدلتے ہیں، جن کی برائی اور بھلائی حالات کے تابع ہوتی ہے ان میں (بھی) مثبت احترام کا اصول لاگو نہیں ہوتا۔

کیا اجتماعی ملکیت اور انفرادی ملکیت کے نظریات جن کی کش مکش نے تمام دنیا میں ہلچل پیدا کر رکھی ہے، اسی مثبت احترام کے اصول پر آپس میں سمجھوتہ کر سکتے ہیں.... مثبت احترام کا اصول سیاسی اعتبار سے جمود اور تعطل کی دعوت ہے.... سیاسی دنیا میں اگر یہ اصول تسلیم

---

[1] میر مشتاق احمد، "سیکولرزم کا کیا مطلب ہے"، روزنامہ الجمعیۃ، دہلی ۲۹ جولائی ۱۹۶۹ء۔

کرلیا جائے تو دنیا ارتقائی عمل و حرکت سے محروم ہو جائے۔ اسی طرح سمجھیے کہ اگر مثبت احترام کا اصول مذہبی دنیا کے لیے ضروری قرار دے دیا جائے تو دنیا کے عوام پر ذہنی اور فکری ارتقا کے دروازے بند ہو جائیں۔

ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ مثبت احترام کے تحت خالق پرستی اور خلق پرستی، احترامِ آدمیت اور انسانی اونچ نیچ جیسے متضاد نظریات کے لیے کسی ذہین دل و دماغ میں یکساں اور برابر کی عقیدت کیوں کر پیدا ہو سکتی ہے۔[۱]

"احترام" اور "رواداری" کے مسئلے پر مذکورہ بالا بحث بظاہر الفاظ کی جنگ معلوم ہوتی ہے لیکن اگر ہم مسئلے کی تہہ میں جائیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ حقیقت اس کے برخلاف ہے۔ "احترام"، بہر حال "رواداری" سے ایک مختلف جذبہ ہے۔ احترام کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں اپنے مدِ مقابل کے نظریات کو بھی قبول کرنے کی صلاحیت ہے اور وہ اس پر تیار ہے کہ اگر اس پر اظہارِ حق ہو جائے تو وہ تعصب سے کام لیے بغیر اپنی رائے اور عقیدے میں تبدیلی کرے گا۔ اس کے برخلاف "رواداری"، مصلحت کا دوسرا نام ہے۔

مذکورہ بالا اختلاف سے ہمیں مسلمانوں کے ایک خاص اندازِ فکر کا پتہ چلتا ہے۔ جو لوگ دُنیا کے تمام مذاہب کو احترام کی نظروں سے دیکھنا ضروری سمجھتے ہیں وہ گویا اس بات کی دعوت دیتے ہیں کہ سب مذاہب سچے ہیں اور کسی بھی مذہب کی تعلیمات پر ایمان داری کے ساتھ عمل کر کے ذاتِ حق تک پہنچا جا سکتا ہے۔ لیکن اس قسم کی کوئی بات اُن مسلمانوں کے لیے قابلِ قبول نہ ہوگی جن کے عقیدے کے مطابق شریعت نے انھیں صرف اتنی اجازت دی ہے کہ وہ اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے دوسروں کے مذہبی عقائد کو حالات کے تحت برداشت کرلیں۔ ایسے مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ

---

[۱] مولانا اخلاق احمد قاسمی "سیکولرزم، مذہبی رواداری"، روزنامہ الجمعیۃ دہلی، ۳ جولائی ۱۹۶۹ء۔

خدا تک پہنچنے کے راستے ممکن ہیں بہت سارے ہوں لیکن "صراطِ مستقیم"[۲] صرف ایک ہے اور وہ ہے اسلام۔ جب صورتِ حال یہ ہے کہ ایک مسلمان کے عقیدے کے مطابق صراطِ مستقیم صرف ایک ہے اور "خیرِ اُمت"[۳] ہونے کے باعث اُس کا فریضہ ہے کہ وہ انسانیت کو صراطِ مستقیم پر لائے[۴] تو پھر اُس سے یہ اُمید رکھنا ہی عبث ہے کہ وہ اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب کو بھی اُسی حد تک سچا تسلیم کرے گا جتنا کہ اُس کا اپنا مذہب ہے۔ اُسے یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے گمراہی میں رکھتا ہے[۵]۔ نیز وہ یہ بھی جانتا ہے کہ مذہبی عقائد کو جبراً نہیں بدلا جا سکتا[۶]۔ اسے یہ سب معلوم ہے لیکن یہ بات بھی اُسے بار بار یاد دلائی جاتی ہے کہ مسلمانوں میں ایک ایسی جماعت رہنی چاہیے جو لوگوں کو صحیح راستے کی طرف بُلاتی رہے اور انھیں بُرائیوں سے روکتی رہے[۷]۔ ایسی صورت میں جب کہ ایک مسلمان یہ سمجھتا ہے کہ پیغامِ خداوندی کو دنیا کے گوشے گوشے میں پہنچانا اُس کا فریضہ ہے، وہ بہ طیبِ خاطر اُن لوگوں کا "احترام" نہیں کر سکتا جن کے بارے میں وہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ نہ صرف راہِ راست سے ہٹ چکے ہیں بلکہ غلط راہ پر چلنے کا اصرار بھی کرتے ہیں۔ اگر اُسے اپنی تبلیغی جد و جہد میں کامیابی نہیں ہوتی تو زیادہ سے زیادہ وہ یہی کر سکتا ہے کہ مایوسی کے عالم میں یہ کہہ کر بیٹھ رہے:

---

[۲] قرآن شریف سورہ ۶، آیت ۵

[۳] ایضاً ۳: ۱۰۹

[۴] ایضاً ۱۶: ۹۳

[۵] ایضاً ۲: ۲۵۶

[۶] ایضاً ۱۳: ۱۰۳

"جس کی تم عبادت کرتے ہو میں اُس کے سامنے سر نہیں جھکاتا
نہ ہی تم اُس کے سامنے سر جھکاتے ہو جس کی میں عبادت کرتا ہوں۔
میں اُس کے سامنے سر نہیں جھکاؤں گا جس کی تم عبادت کرتے ہو
اور جس کی میں عبادت کرتا ہوں اُس کے سامنے تم سر نہیں جھکاتے
جاؤ، تمہارا کیا تمہارے ساتھ اور میرا کیا میرے ساتھ"[1]

یہ عین ممکن ہے کہ کوئی مسلمان اپنے فریضۂ تبلیغ کو ایمان داری کے ساتھ پورا نہ کرتا ہو لیکن جب تک اُس کا ذاتی تشخص ایک ایسی جماعت کے ساتھ منسلک ہے جس کی مذہبی قیادت اُن لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جو اِس بات پر ایمان رکھتے ہیں کہ مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اپنے قول و فعل سے غیر مسلموں کو راہِ راست اختیار کرنے کی تبلیغ کرتے رہیں، اُس وقت تک کوئی بھی مسلمان ۔ سیکولرزم کے نام پر بھی ۔ اِس مفروضہ کو تسلیم نہیں کر سکتا کہ دنیا کے تمام مذاہب یکساں برحق ہیں۔

۷

ہم نے اُوپر دیکھا ہے کہ مسلمانوں کا وہ طبقہ جو کسی نہ کسی شکل میں سیکولرزم کو تسلیم کرنے پر تیار ہے، بہ حیثیت مجموعی اکثریت میں ہے؛ لیکن وہ دو گروہوں میں بٹا ہوا ہے۔ ایک گروہ کی قیادت جدید تعلیم یافتہ اشخاص کے ہاتھ میں ہے اور دوسرے گروہ کی سربراہی علماء کر رہے ہیں۔ پہلے طبقے کا اثر عوام پر اتنا زیادہ نہیں ہے جتنا کہ دوسرے طبقے کا ہے۔ بہ ہر حال قیادت کی اِس تقسیم کو بہت زیادہ متعین انداز میں

[1] قرآن شریف سورہ ۱۰۹: ۳-۶

نہیں دیکھنا چاہیے۔ کیوں کہ دوسرے طبقے کی قیادت بھی اعلیٰ سیاسی سطح پر جا کر دو مختلف گروہوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ اوپری سطح پر کچھ ایسے علماء ہیں جنھیں جنگِ آزادی کے زمانے کے قوم پرور علماء کا وارث سمجھا جاتا ہے اور اِسی لیے اُنھیں ابھی تک قوم پرور کہا جاتا ہے۔ لیکن مسلم سماج کے ایک خاصے بڑے طبقے میں اب "قوم پرور علماء" کا خطاب روز بروز تحقیر آمیز ہوتا جا رہا ہے۔ اِس طرح بہت سارے مسلمانوں کی نظروں میں "تجدد پسند قائدین" اور "قوم پرور قائدین" دونوں ایک ہی تھیلی کے چٹے بٹے سمجھے جاتے ہیں۔

تجدد پسند سیکولر مسلمانوں پر تو یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ وہ مذہبی تراث کی بجا آوری سے صرفِ نظر کرتے ہیں۔ اُن کے بارے میں یہ عام خیال ہو گیا ہے کہ وہ سیکولرزم کے نام پر ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی تاریخ کو، دوسروں کی خوشنودی کی خاطر توڑ مروڑ کر پیش کرتے ہیں[1]۔ اِن سے یہ شکایت بھی ہے کہ وہ جب کبھی ماضی کے مسلمان علماء اور صوفیاء کے حالات اور تعلیمات کو لوگوں کے سامنے پیش کرتے ہیں تو وہ اُن کی زندگی کے صرف اُن پہلوؤں کو اُجاگر کرتے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے اسلاف دوسرے مذہب والوں کا بغیر کسی مبہود ذہنی کے احترام کیا کرتے تھے۔ دیکھا جائے تو یہ بات تحریف کے دائرے میں نہیں آتی۔ کیوں کہ ایک مختصر سے مضمون یا چند منٹ کی تقریر میں کسی صوفی یا عالم کی زندگی کا پورا نقشہ نہیں کھینچا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ اُس کے کسی ایک پہلو پر روشنی ڈالی جا سکتی ہے۔ لیکن سیکولر مسلمانوں کے عقابی نظر نقادوں کو چوں کہ اُن کی نیتوں پر اطمینان نہیں ہے اِس لیے وہ اُن پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ سیکولر مسلمان جان بوجھ کر صوفیاء اور علماء کے اُن کارناموں کو چھپانے کی کوشش کرتے ہیں جو اُنھوں نے "تبدیلیِ مذہب"

[1] مثلاً ملاحظہ ہو، ہفت روزہ ندائے ملت، لکھنؤ، ۲ ستمبر ۱۹۷۰ء، ص ۳

کے میدان میں انجام دیئے تھے۔[1]

دوسری طرف قوم پرور علماء پر جو تنقید کی جاتی ہے اُس کا سبب بظاہر نفسیاتی سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ اِس صدی کی ابتدا میں سیاسی مقاصد کے حصول کی خاطر مسلمانوں کو یہ بات بتائی گئی تھی کہ ماضی میں علماء دو قسم کے ہوتے تھے، ایک علمائے حق اور دوسرے علمائے سو، علمائے حق وہ لوگ تھے جو دربار سرکار سے کسی قسم کا تعلق نہیں رکھتے تھے اور علمائے سو وہ تھے جو حکومت کے ملازم تھے اور بادشاہ کے چشم و ابرو پر نگاہ رکھتے تھے۔ انسانی نفسیات کو دیکھتے ہوئے اِس بات کو تو تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ علماء میں اچھے اور بُرے دونوں قسم کے اشخاص ہوتے رہے ہوں گے لیکن جن بُنیادوں پر علمائے حق اور علمائے سو کی تقسیم کی گئی وہ بہ ظاہر دُرست نہیں ہے۔ تاریخ کے تجزیاتی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ "علمائے حق" اور "علمائے سو" دونوں ایک ہی طبقے سے تعلق رکھتے تھے کیوں کہ دونوں کے دونوں حکومت کے ملازم ہوتے تھے، ہاں اپنی طبیعت اور فطرت کے اعتبار سے اِن میں کچھ اچھے ہوتے تھے اور کچھ بُرے۔ اِس طرح کچھ کو

---

[1] ۱۹ر، ۱۰ر مارچ ۱۹۷۰ء کو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے مرحوم پروفیسر محمد حبیب نے دہلی یونیورسٹی کے شعبۂ اُردو کے تحت نظامُ الدین اولیاء کی زندگی اور ان کی تعلیمات پر مقالہ پیش کیا تھا۔ مذہبی قیادت کو اس مقالہ کی بُنیاد بنا کر یہ اعتراض تھا کہ مقرر نے خواجہ نظام الدین کو آج کے حالات کے پیشِ نظر ایک "سیکولر شخصیت" کے رُوپ میں پیش کیا ہے۔ مثال کے طور پر مذکورہ بالا پیپر میں مولانا عبدالماجد کا تبصرہ ملاحظہ کیجئے جس میں انھوں نے مرحوم پر اس امر سے خاص طور پر تنقید کی تھی کہ مقالہ نگار نے خواجہ صاحب کی "اسلامیت" کے ساتھ انصاف نہیں کیا (صدقِ جدید، لکھنؤ، ۲۰ر مارچ، یکم مئی، ۲۲ر مئی ۱۹۷۰ء)۔

اسی طرح مسلم یونیورسٹی ہی کے ایک دوسرے استاذ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے ریڈیو پر خواجہ معین الدین چشتی پر ایک تقریر کی تھی۔ اس میں بھی مذکورہ بالا خامیاں ان کے ناقدین کو نظر آئی تھیں اور مولانا عبدالماجد نے ان پر بھی ایک تنقیدی نوٹ لکھا تھا۔ ملاحظہ ہو صدقِ جدید، لکھنؤ، ۱۰ر جولائی ۱۹۷۰ء۔

علمائے حق اور کچھ کو علمائے سو تو کہا جا سکتا ہے لیکن حکومت سے تعاون کی بُنیاد پر انھیں دو طبقوں میں تقسیم نہیں کیا جانا چاہیے۔

حکومت سے تعاون اور عدم تعاون کی بُنیاد پر "علمائے حق" اور "علمائے سو" کی تقسیم اسلامی ہندوستان کی تاریخوں میں نہیں ملتی۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اِس بُنیاد پر علمائے حق اور علمائے سو کی تقسیم اِس صدی میں سب سے پہلے مولانا آزاد نے اپنے تذکرہ میں کی تھی۔ اُنھوں نے اکبری دور کے صدر الصدور اور شیخ الاسلام پر لگائی گئی تہمتوں کو اس خطیبانہ انداز سے ایک خاص نقطۂ نظر کے تحت ہمارے سامنے پیش کیا کہ لوگوں کے ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی کہ جو علماء حکومت کی ملازمت میں ہوتے تھے وہ علمائے سو تھے اور جو دربار سرکار سے دُور رہتے تھے وہ علمائے حق تھے۔ یہ تقسیم علماء نے خود ہی کی تھی، اور ایک بار جب بات چل پڑی تو دوسرے مورخین بھی عہدِ وسطیٰ کے علماء کو اس کسوٹی پر پرکھنے لگے۔

ضروری نہیں کہ میری اِس رائے سے اتفاق کیا جائے لیکن میرے خیال میں، مُلّا عبدالقادر بدایونی نے اپنی کتاب منتخب التواریخ میں مولانا عبداللہ سلطان پوری وغیرہ کے جو "پوست کندہ" حالات درج کیے ہیں اور جنھیں ہماری "قصہ پسند" طبائع نے تاریخ کے غیر تجزیاتی مطالعے کی عادت کی وجہ سے "بدم گفتی و خورسندم" کہہ کر قبول کر لیا ہے، اُن میں حقیقت سے زیادہ مبالغہ آرائی کو دخل ہے۔ مثلاً مولانا سلطان پوری کے بارے میں بدایونی کا بیان ہے کہ وہ زکوٰۃ سے بچنے کے لیے ہر سال کے ختم پر اپنا تمام اثاثہ اپنی بیوی کے نام منتقل کر دیا کرتے تھے تاکہ انھیں "غربت" کے باعث زکوٰۃ نہ دینی پڑے۔ اسی طرح دوسرے سال بیوی سب کچھ اپنے "شیخ الاسلام" شوہر کے نام منتقل کر کے زکوٰۃ سے بچ جایا کرتی تھیں۔ ایسے ہونے کو تو دُنیا میں سب کچھ ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم تنقیدی نظر سے تاریخ کا تجزیہ کرتے ہوئے تو اب تک اِس روایت کے بارے میں ہم نے چند سوالات ضرور اُٹھائے ہوتے

جن کے جوابات کی کوشش میں ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ بدایونی کی شہادت "حُبِّ علی" سے کہیں زیادہ "بُغضِ معاویہ" پر مبنی ہے۔ مثلاً ہمیں اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ مولانا سلطان پوری اپنے زمانے کی کوئی غیر معروف شخصیت نہیں تھے۔ وہ پانچ بادشاہوں ہمایوں (دورِ اوّل)، شیر شاہ، اسلام شاہ، ہمایوں (دورِ ثانی) اور اکبر کے دورِ حکومت میں اُمورِ مذہبی کے انچارج رہے ہیں۔ اگر وہ اتنے دنوں تک مذکورہ بالا فتویٰ جیلے کی بُنیاد پر اپنے کو زکوٰۃ سے بچانے رہے تھے تو یہ بات لوگوں سے چھپی نہیں رہ سکتی تھی، دیر سویر دوسروں کو بھی اس کا پتہ چل جاتا اور اتنے طویل عرصے میں ہزار ہا ایسے لوگ میدان میں آگئے ہوتے جو اپنے شیخ الاسلام کی طرح اس شرعی جیلے کی بُنیاد پر اپنے آپ کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرا لیتے۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ آج زکوٰۃ کی ادائگی بھلے ہی فرد کے احساس اور ضمیر پر منحصر ہو لیکن جس وقت کی ہم بات کر رہے ہیں اُس وقت زکوٰۃ حکومت کی آمدنی کے اہم ذرائع میں سے ایک ذریعہ تھی۔ مگر قوم کا ایک قابلِ ذکر حصّہ۔ اور یاد رہے کہ مذکورہ بالا صورت میں بہت بڑا حصّہ رہا ہوگا۔ سالہا سال تک زکوٰۃ نہ ادا کرتا تو بادشاہِ وقت اگر نفاذِ شریعت کی خاطر نہیں تو خود اپنے خزانے کی خاطر چونک اُٹھتا۔ لیکن حیرت ہے کہ پانچ بادشاہوں میں سے کسی ایک کے کان پر جوں بھی نہ رینگی اور سب کے سب مولانا سلطان پوری ہی کو شیخ الاسلام کے اہم عہدے پر مامور کرتے رہے۔ نہ تو ان بادشاہوں نے کچھ کیا اور نہ اُس دور کے "علمائے حق" نے شریعت کی اس بیخ کنی کو روکنے کے لیے کوئی قدم اُٹھایا۔ واضح رہے کہ جب مولانا سلطان پوری کا ستارہ زوال میں آیا تو اُس میں "علمائے حق" کا کوئی ہاتھ نہیں تھا بلکہ وہ نام نہاد "علمائے سو" ہی کی سیاسی ریشہ دوانیوں کا شکار ہوئے۔ بہر حال چوں کہ یہ موضوع نفسِ مضمون سے باہر ہے اس لیے اس جگہ اس پر تفصیل سے بحث نہیں کی جا سکتی۔ یہاں صرف یہ اشارہ کرنا

مقصود تھا کہ اگر ہم جذبات سے خالی ہو کر تاریخ کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ علمائے سو کے بارے میں جو کچھ کہا اور لکھا جاتا ہے اُس کی حیثیت ناکردہ گناہی کی تہمت سے زیادہ نہیں ہے اور اکثر باتیں مؤرخین نے زیبِ داستاں کے لیے بڑھائی ہیں۔

نقطۂ مختصر حکومت سے تعاون اور عدم تعاون کی بُنیاد پر علماء کی تقسیم کا سبب بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آزاد اور دوسرے قوم پرور علماء اپنے سیاسی موقف کے لیے ایک تاریخی جواز مہیا کرنا چاہتے تھے اور اپنے کو ان ہم عصر علماء کے مقابلے میں صحیح ثابت کرنا چاہتے تھے جو حکومت سے عدم تعاون کی پالیسی کو غلط سمجھتے تھے۔ بہر حال نیت جو بھی رہی ہو نتیجہ یہ ضرور نکلا کہ غیر منقسم ہندوستان میں اس تقسیم نے قوم پرور علماء کے سیاسی موقف کو کچھ نہ کچھ تقویت ضرور پہنچائی۔ لیکن اب صورتِ حال بدل گئی ہے، اور قوم پرور علماء خود اپنے ہی جال میں پھنس کر رہ گئے ہیں۔ کل کے "علمائے حق" جو انگریزی حکومت سے عدم تعاون کرتے تھے آج سیکولر حکومت سے تعاون کر رہے ہیں اور چوں کہ "تعاون" کے باعث عموماً اسی طبقے پر حکومت کی نظرِ عنایت رہتی ہے اس لیے اپنے مخالفین کی نظروں میں یہ لوگ بھی ماضی کے "علمائے سو" کی طرح گورنمنٹ کے پٹھو بن کر رہ گئے ہیں۔[1]

---

[1] مثال کے طور پر یو پی اسمبلی کے روزنامہ قائد (جواب بند ہو چکا ہے) لکھنؤ ۲۰ جولائی ۱۹۶۹ کے اداریہ "دارالعلوم دیوبند کو بچاؤ" کی چند سطریں ملاحظہ ہوں: "... مولانا حسین احمد مدنی جب تک حیات رہے دارالعلوم دیوبند میں ایک پتہ بھی ان کی مرضی کے بغیر نہیں ہل سکتا تھا۔ ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے اسعد مدنی نے بھی وہی رول ادا کرنے کی کوشش کی ہے مولانا اسعد ... جو قوم اور سازشوں کے سہارے جمعیۃ علمائے ہند کے ایک گروپ پر قبضہ کر کے اس کے ناظم عمومی بن بیٹھے ... مولانا اسعد مدنی اور قوم پرور مسلمانوں کو ان کا اگر دوسرے مسلمانوں کے خلاف "پانچویں کالم" کا خطرناک انجام دیتا رہا ہے اور انھیں خدمات کی بدولت مولوی مدنی کو نہ صرف کانگریس کی ممبری اور راجیہ سبھا کی رکنیت ہی نہیں عطا کی گئی ہے بلکہ دوسری بہت ساری رعایات بھی حاصل ہیں جن سے اس ملک کے ۹۹ فی صد شہری محروم ہیں۔ (بقیہ دوسرے صفحے پر دیکھیے)

اِس طرح اگر دیکھا جائے تو سیکولر مسلمانوں کے علاوہ علماء کا بھی ایک ایسا طبقہ ہے جس کی نیت پر کچھ مسلمان شُبہ کرتے ہیں، لیکن اِس سے یہ نتیجہ نکالنا دُرست نہ ہوگا کہ مُسلم سماج کے یہ دونوں "معتوب" گروہ کسی موقع پر آگے چل کر کوئی متحدہ محاذ بنالیں گے، اِس کی وجہ یہ ہے کہ اِن دونوں گروہوں میں کوئی وجہ اشتراک نہیں ہے۔ اپنی تسلیم، طرزِ فکر، رہن سہن، غرضیکہ ہر چیز میں اِن دونوں گروہوں کے درمیان بعد المشرقین ہے، اِن اگر کوئی وجہِ اشتراک اِن میں ہے تو صرف یہ کہ مسلمان دونوں ہی پر فقرے چُست کرتے رہتے ہیں۔

الغرض سیکولرزم اور سیکولر ریاست پر مُسلم سماج ابھی تک ایک رُجحان کی حالت میں ہے۔ سیکولر ریاست کا نظریہ اسے قبول ہے کیوں کہ بظاہر اور کوئی چارۂ کار نہیں ہے اور پھر یہ بھی ہے کہ سیکولر ریاست میں کہا جاتا ہے کہ لوگوں کو مذہبی آزادی حاصل رہتی ہے۔ لیکن یہی مسلمان سیکولرزم کو ایک طریقِ حیات کے طور پر اپنانے کے لیے تیار نہیں ہیں کیوں کہ اُن کے ذہنوں میں یہ بات بٹھادی گئی ہے کہ سیکولرزم اور مذہب میں جنم جنم کا بیر ہے۔ اُن کا خیال ہے کہ اگر سیکولرزم کے مسئلے پر ذرا سی بھی ڈھیل دی گئی تو پھر اُن کے معاشرے کا حال اُس روایتی بدّو جیسا ہوجائے گا جس نے ایک سرد رات میں اپنے اُونٹ کو اِس بات کی اجازت دے دی تھی کہ وہ

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ نوٹ) مولوی صاحب ابھی حال ہی میں افریقہ کے دو جنوبی مسلم ممالک کو "ہندوستان میں مسلمان خیریت سے ہیں" کا مژدۂ جاں فزا سنا کر واپس آئے ہیں..... مولوی اسعدی اور ان کے سازشی گروہ کو حکومت کی حمایت اور خرچ کے لیے بے حساب دولت سب کچھ حاصل ہے اور اس صورت میں دارالعلوم کے لیے کسی بھی وقت خطرہ بن سکتے ہیں۔ علی گڑھ اور جامعہ ملیہ کو تو میاں کے ساتھ ساتھ اگر دارالعلوم کو بھی نہ تو میایا گیا تو بھلا بات کیا بنے گی ....."

63314

ٹھنڈک سے بچنے کے لیے صرف اپنی گردن خیمہ کے اندر کرلے۔ لیکن اِس اجازت کا انجام یہ ہوا کہ اُونٹ تو آہستہ آہستہ خیمہ کے اندر پسر گیا اور بدّو بے چارے کو کھلے آسمان کے نیچے تارے گن گن کر رات کاٹنی پڑی۔

یہ صورتِ حال کب تک باقی رہے گی اِس کا دارومدار اِس پر ہے کہ مُسلم سماج کی قیادت کس طبقے کے ہاتھوں میں رہتی ہے۔ بظاہر اُس وقت تک تو کسی نمایاں تبدیلی کا امکان نظر نہیں آتا جب تک مُسلم معاشرہ اپنی مذہبی رہ نمائی کی خاطر علماء پر انحصار کرتا رہے گا۔ ہم اگلے دو بابوں میں اِس بات کو دکھانے کی کوشش کریں گے کہ علماء اِس بات کو اپنا دینی فریضہ سمجھتے ہیں کہ وہ مسلمانوں کی سیاسی اور مذہبی زندگی کی رہ نمائی کرتے رہیں۔ اِس کی خاطر دستورِ ہند[1] کے اندر رہتے ہوئے، جو ہندوستانی عوام کو اِس بات کا اختیار دیتا ہے کہ وہ اپنی پسند کے تعلیمی ادارے کھولیں اور اسے سرکاری مداخلت کے بغیر چلائیں، علماء دینی تعلیم کے لیے مدارس قائم کرتے ہیں۔ یہ مدرسے چوں کہ حکومت سے مالی امداد نہیں لیتے اِس لیے اِن کے نصاب اور نظامِ تعلیم پر علماء ہی کو پورا اختیار حاصل رہتا ہے۔ اِنھیں روایتی مدرسوں سے ہر سال سیکڑوں علماء نکلتے ہیں اور اِس طرح گھوم پھر کر قوم کی دینی رہ نمائی اِنھیں کے ہاتھوں میں رہتی ہے۔

---

[1] "دستورِ ہند" (انگریزی) دفعہ ۳۰ (۱) الف)

باب ۲

دینی تعلیم

آج ہندوستان میں تعلیم گاہیں "دینی" اور "دنیاوی" دو قسم کی ہوتی ہیں لیکن مسلمانوں کے سیاسی دورِ عروج میں طریقِ تعلیم اور نصابِ تعلیم ان دو الگ الگ خانوں میں بٹا ہوا نہیں تھا۔ اُس وقت صرف ایک ہی قسم کی تعلیم گاہیں ہوتی تھیں جنھیں مدرسہ کہا جاتا تھا۔ انھیں مدرسوں میں ہر شخص تعلیم حاصل کرتا تھا، لیکن یہ ضروری نہیں تھا کہ مدرسے سے فارغ التحصیل ہو جانے کے بعد ہر شخص کا شمار از خود طبقۂ علماء میں ہونے لگے۔ علماء عام طور سے اُن لوگوں کو کہا جاتا تھا جو مدرسے کی اعلیٰ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد درس و تدریس کا پیشہ اختیار کر لیتے تھے، یا حکومت کے شعبہائے امورِ مذہبی و عدلیہ میں قاضی، مفتی، امام، خطیب وغیرہ کی حیثیت سے ملازمت کر لیتے تھے۔ بقیہ لوگ جو تعلیم کی تکمیل کے بعد کوئی دوسرا پیشہ اختیار کرتے تھے، اپنے پیشوں کی نسبت سے جانے جاتے تھے۔ مثلاً کوئی طبیب ہو جاتا تھا، کوئی انجنیر بن جاتا تھا، غرضیکہ اُس وقت علماء اور غیر علماء تعلیم یافتہ اشخاص میں مابہ الامتیاز نفسِ تعلیم نہیں بلکہ تعلیم کے بعد والی زندگی ہوتی تھی۔

انیسویں صدی کے شروع ہوتے ہوتے ہندوستان میں مدرسوں کے بالمقابل ایسے

تعلیمی ادارے وجود میں آنے لگے جنھیں ہم آج کی اصطلاح میں اسکول اور کالج کہتے ہیں۔ اس وقت کی سیاسی صورتِ حال کے پیشِ نظر یہ نئے اسکول مدرسوں سے زیادہ مفید سمجھے جاتے تھے، تاہم انیسویں صدی کے نصفِ اوّل تک مدرسوں کی اہمیت میں کوئی خاص فرق نہیں آیا تھا کیونکہ مدرسوں کے فارغ التحصیل طلبہ کے لیے بھی حکومت کی ملازمت کے دروازے کھلے ہوئے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد حالات نے کچھ ایسا پلٹا کھایا کہ ہندوستان کی برطانوی حکومت نے "اسکولوں" کے مقابلے میں "مدرسوں" کو نظر انداز کرنا شروع کر دیا اور رفتہ رفتہ حالات میں اس حد تک تبدیلی آگئی کہ مدرسے کے فارغ التحصیل طلبہ کے لیے سرکاری ملازمت میں معزز عہدے حاصل کرنا خاصا مشکل ہو گیا۔ ان حالات کے پیشِ نظر ہندوستان کے مسلمانوں کو یہ اندازہ لگانے میں کچھ دیر نہ لگی کہ انھیں اپنی دینی تعلیم کے لیے حکومت پر انحصار نہیں کرنا چاہیے اور اگر وہ اپنی نئی نسل کو دائرۂ اسلام کے اندر رکھنا چاہتے ہوں تو انھیں مدرسوں کو چلانے کے لیے خود اپنے وسائل پر بھروسہ کرنا چاہیے۔ انھیں خیالات کے تحت ۱۸۶۵ء میں دیوبند (ضلع سہارن پور) کے مقام پر ایک دینی مدرسہ قائم کیا گیا، جس کا نام اُس کے ایک بانی، مولانا محمد قاسمؒ نانوتوی کے نام پر مدرسہ قاسم العلوم رکھا گیا، لیکن اب وہ عام طور سے دارالعلوم دیوبند کے نام سے معروف ہے۔

بانیانِ دارالعلوم دیوبند کے ذہن میں شروع ہی سے یہ تجویز تھی کہ کم از کم پورے شمالی ہندوستان میں ایسے مدرسوں کا ایک جال بچھا دیا جائے جو دارالعلوم دیوبند سے الحاق رکھتے ہوں۔ اِس تجویز کے تحت سہارن پور میں مدرسہ مظاہر العلوم (۱۸۶۵ء) اور مُرادآباد میں مدرسہ قاسم العلوم (۱۸۷۸ء) کا قیام عمل میں آیا۔ یہاں یہ بات واضح کر دینی ضروری ہے کہ جس مفہوم میں ہم آج کل کالجوں اور اسکولوں

کے بارے میں لفظِ الحاق بولتے ہیں اس مفہوم میں مذکورہ بالا دونوں مدرسے دارالعلوم دیوبند سے ملحق نہیں تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ آج بھی اگرچہ ہندوستان کے تقریباً سب ہی دینی مدارس ایک ہی قسم کا نصابِ تعلیم پڑھاتے ہیں لیکن وہ اپنے تعلیمی یا انتظامی معاملات میں کسی مرکزی ہیئتِ تعلیمی کے ماتحت نہیں ہوتے۔

پورے ہندوستان میں مدرسوں کے اعداد و شمار تو ہمیں نہیں مل سکے ہیں لیکن جن دو ریاستوں (یوپی اور بہار) کے اعداد و شمار ہمیں ملے ہیں ان سے ہمارے اِس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ دارالعلوم کے وجود میں آتے ہی مدرسے جگہ جگہ گویا اُگنے سے لگے۔ حسب ذیل جدول سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ۱۸۶۵ء اور ۱۸۹۹ء کے درمیان کم از کم ۳۰ مدرسے تو ایسے ضرور قائم ہوئے تھے جو آج بھی باقی ہیں۔ خیال یہ ہے کہ انیسویں صدی کی مذکورہ بالا مدت میں اس سے کہیں زیادہ مدرسے قائم ہوئے ہوں گے جو زمانے کے ہاتھوں ختم ہو گئے۔ لیکن ایسے مدرسوں کے اعداد و شمار ہمیں دستیاب نہیں ہیں[1]

---

[1] یہ اور آگے دی جانے والی دوسری جدولوں کو میں نے فہرست مدارس عربیہ دینیہ (کلکتہ، انجمن ندائے اسلام، ۱۹۶۹) میں دی گئی معلومات کی بنا پر مرتب کیا ہے۔ یہ انجمن تقریباً ہر سال یوپی، بہار اور بنگال کے کچھ مدارس کی فہرست اُن کے مختصر تعارف کے ساتھ ان لوگوں کے راستے شائع کرتی رہتی ہے جو عربی مدارس کو چندہ دینا چاہتے ہیں۔ ۱۹۶۹ء تک جو مدارس بند ہو چکے تھے اُن کا ذکر اِس فہرست میں نہیں ہے، اور ایسے مدرسوں کی صحیح تعداد کا پتہ چلانے کے لیے، میرے پاس پورے ذرائع نہیں ہیں۔ بہرحال میں اپنی ذاتی معلومات کی بنا پر یہ کہہ سکتا ہوں کہ اِس فہرست میں یوپی اور بہار کے تمام موجودہ مدارس شامل نہیں ہیں کیوں کہ چند ایسے مدارس جنھیں میں خود جانتا ہوں، اِس فہرست میں مذکور نہیں ہیں۔

جدول نمبر ۱

سال	یوپی	بہار	میزان
۱۸۶۵	۲	...	۲
۱۸۶۷	...	۱	۱
۱۸۷۴	۱	...	۱
۱۸۷۶	۱	...	۱
۱۸۷۷	۱	...	۱
۱۸۷۸	۲	۱	۳
۱۸۸۰	۱	...	۱
۱۸۸۳	۳	...	۳
۱۸۸۹	۱	۱	۲
۱۸۹۰	۲	...	۲
۱۸۹۲	۲	...	۲
۱۸۹۳	...	۲	۲
۱۸۹۴	۱	۱	۲
۱۸۹۵	۱	...	۱
۱۸۹۶	۱	...	۱
۱۸۹۷	۲	...	۲
۱۸۹۸	۱	...	۱
۱۸۹۹	۲	...	۲
۱۸۶۵-۱۸۹۹	۲۳	۶	۳۰

مذکورہ بالا نامکمل فہرست سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان اپنی نئی نسل کو مذہبی علوم سے واقف کرانے کے لیے مدرسوں کا قیام ضروری سمجھتے تھے۔ انھیں یہ اچھی طرح معلوم تھا کہ حکومت مدرسوں کی نہ تو مالی امداد کرے گی اور نہ ان کے فارغ التحصیل طلبہ کو اپنی ملازمت میں لے گی۔ یہ ایں ہمہ اُنھوں نے نہ صرف اس بات کی کوشش کی کہ مدرسے مالی حیثیت سے اپنے قدموں پر کھڑے رہ سکیں بلکہ اس بات پر بھی نظر رکھی کہ مدرسے "قحط الرجال" کی وجہ سے بند نہ ہو جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس علم کے باوجود کہ عربی مدارس کے فارغ التحصیل طلبا پر دنیاوی عزت وجاہ کے دروازے بند ہو چکے ہیں مسلمانوں کا ایک بہت بڑا طبقہ اپنے بچوں کو خوشی مدرسوں میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے بھیجتا رہا ہے۔

۲

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ دینی مدارس میں صرف انھیں خاندانوں کے لڑکے تعلیم حاصل کرنے کے لیے جایا کرتے تھے جو اپنے بچوں کو غربت کی وجہ سے اعلیٰ دُنیاوی تعلیم دلانے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے مگر یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس صدی کی تقریباً پہلی چوتھائی تک متمول خاندانوں کے بھی اکثر لڑکے مدرسوں میں تعلیم پاتے رہے ہیں جنھیں ان کے والدین اعلیٰ سے اعلیٰ دُنیاوی تعلیم دلا سکتے تھے۔ دراصل مسلمانوں میں خواہ وہ متمول ہوں یا غریب یہ ایک عام

خیال تھا کہ مدرسے کی تعلیم فرضِ کفایہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ غالباً مشہور روایت علماء اُمتی کا انبیاء بنی اسرائیل (میری اُمت کے علماء بنی اسرائیل کے انبیاء کی مانند ہیں) کی وجہ سے لوگوں کے ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی تھی کہ قیامت کے دن علماء اپنے والدین اور اہلِ خاندان کی بخشش کا سبب بنیں گے۔ شاید اسی وجہ سے اس صدی کے پہلے حصے تک یونی ورسٹی اور کالج کے پڑھے ہوئے اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگ بھی اپنے بچوں میں سے کم از کم ایک بچے کو "عالم" بنانے کی کوشش ضرور کرتے تھے۔ تقسیم سے قبل کا معاشی ڈھانچہ کچھ اس قسم کا تھا کہ "ماڈرن" خاندان کا ایک عالم بھی سوسائٹی میں عزت کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا اور وہ بہ آسانی اپنی اور اپنے اہل وعیال کی پرورش کر سکتا تھا۔ تقسیم کے بعد (خاص طور سے خاتمۂ زمینداری کے بعد) کم از کم شمالی ہندوستان میں صورتِ حال پہلے جیسی نہیں رہ گئی ہے۔ یہ کہنا تو صحیح نہیں ہوگا کہ مذہبی مدارس میں اب فارغ البال خاندانوں کے لڑکے نہیں آتے لیکن اس میں کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ ان کا تناسب بہت کم ہو چکا ہے۔

بہ حیثیت مجموعی سیاسی، معاشی اور معاشرتی انقلابات نے مدرسوں پر کوئی خاص نقصان دہ اثر نہیں ڈالا ہے۔ لیکن چوں کہ ایسے ذرائع حاصل نہیں ہیں جن کے ذریعے ملک میں بکھرے ہوئے مدرسوں کی صحیح تعداد اور ان کی حیثیت کا پتہ چلایا جا سکے اس لیے عام طور سے لوگوں میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے کہ اب مدرسوں کا زمانہ ختم ہو گیا۔ مثلاً آصف فیضی صاحب نے اپنی ایک کتاب میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ۱۹۵۰ء میں مذہبی مدارس کی تعداد پورے ملک میں ۸۸ تھی[1]۔ مگر اعداد وشمار کی

---

[1] آصف اے۔ اے فیضی "اے ماڈرن اپروچ ٹو اسلام" (بمبئی، ۱۹۶۳ء، ص ۶۳)

بنا پر یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ مذکورہ بالا اندازہ ملک میں بکھرے ہوئے مدرسوں کی اصل تعداد سے بہت ہی کم ہے۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، ہمارے پاس پورے ملک کے اعداد و شمار نہیں ہیں لیکن اگر ہم حسب ذیل نقشہ پر (جو صرف یو۔ پی اور بہار کے مدرسوں پر مشتمل ہے) نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ صرف انھیں دو ریاستوں کے مدارس کی تعداد ۱۹۵۰ء میں ۲۳۱ تھی جو ۱۹۶۸ء میں بڑھ کر ۳۵۶ تک پہنچ گئی تھی۔ ان اعداد و شمار کی روشنی میں پورے ملک کے مدارس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

جدول نمبر ۲

۱۸۶۹ - ۱۹۶۹ کے درمیان یوپی اور بہار قائم ہونے والے ان مدارس کی تعداد جو ابھی تک باقی ہیں

سال	یوپی	بہار	میزان
۱۸۶۵-۱۸۹۹	۲۴	۶	۳۰
۱۹۰۰-۱۹۴۶	۹۸	۸۹	۱۸۷
۱۹۴۷-۱۹۴۹	۶	۸	۱۴ = ۲۳۱
۱۹۵۰-۱۹۵۹	۳۰	۵۰	۸۰
۱۹۶۰-۱۹۶۸	۱۲	۳۳	۴۵ = ۱۲۵
۱۹۶۹	۱۷۰	۱۸۶	۳۵۶

نکتہ نہرست۔ (نوٹ بالا نیرا)

۳ ——

عربی مدارس کا نصابِ تعلیم کم و بیش اب تک رہی ہے جسے ۱۷ ویں صدی میں ہندوستان کے مشہور عالم ملا نظام الدین (۱۶۷۹ - ۱۷۴۸) نے جاری کیا تھا اور جو ان کے نام کی نسبت سے درسِ نظامی کہلاتا ہے[1]۔ درسِ نظامی میں پڑھائے جانے والے علوم و فنون کی مندرجہ ذیل فہرست پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے اس بات کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس نصاب کا مقصد آج کے مروّجہ ذہن کے مطابق "علما" پیدا کرنا نہیں تھا بلکہ بُنیادی مقصد (جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے) لوگوں کو اس حد تک تعلیم یافتہ بنانا تھا کہ وہ انتظامِ حکومت میں حکمران کا ہاتھ بٹا سکیں۔

جدول نمبر ۳

درسِ نظامی

مضامین	بنیادی کتابیں
۱- صرف	(۱) میزان (۲) منشعب (۳) صرف میر (۴) شافیہ

[1] ملا نظام الدین کے بارے میں ملاحظہ ہو مفتی محمد عطاء انصاری کا مضمون "بانیِ درسِ نظامی ملا نظام الدین محمد فرنگی محلی" ماہوار معارف، اعظم گڑھ جولائی - نومبر ۱۹۷۰ - درسِ نظامی اور اس سے پہلے کے نصابوں کے بارے میں ملاحظہ ہو، ابو الحسنات ندوی "ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں"، اعظم گڑھ ۱۹۳۶ - نیز جی ایم ڈی صوفی کی ۱۹۴۱ میں لاہور سے شائع ہونے والی کتاب "المنہاج" (انگریزی)

مضامین	بُنیادی کتابیں
۲۔ نحو	(۱) نحو میر (۲) کافیہ (۳) شرح جامی
۳۔ منطق	(۱) صغریٰ (۲) کبریٰ (۳) ایساغوجی (۴) تہذیب (۵) قطبی (۶) میر سلم العلوم
۴۔ فلسفہ	(۱) میبذی (۲) صدرا (۳) شمس بازغہ
۵۔ ریاضیات	(۱) خلاصۃ الحساب (۲) تشریح الافلاک (۳) تحریر اقلیدس (۴) رسالہ قشجیہ (۵) شرح چغمینی
۶۔ بلاغت	(۱) خلاصۃ المعانی (۲) مطوّل
۷۔ علم الکلام	(۱) شرح عقائد نسفی (۲) شرح عقائد جلالی (۳) میر زاہد (۴) شرح مواقف۔
۸۔ فقہ	(۱) شرح وقایہ (۲) ہدایا
۹۔ اصولِ فقہ	(۱) نور الانوار (۲) تلویح (۳) مسلّم الثبوت
۱۰۔ تفسیر	(۱) جلالین (۲) بیضاوی
۱۱۔ حدیث	(۱) مشکوٰۃ المصابیح

دارالعلوم دیوبند کے قیام کے بعد جب یہ طے کر لیا گیا کہ علما کا بنیادی کام حکومت کی ملازمت نہیں بلکہ دین امور میں مسلمانوں کی رہنمائی کرنا ہے تو نصابِ تعلیم میں بھی اسی کے پیشِ نظر ارادی یا غیر ارادی طور پر تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ مثلاً دارالعلوم دیوبند میں جو نصاب جاری ہوا اُسے اگرچہ بُنیادی طور پر درسِ نظامی ہی کہا جا سکتا ہے لیکن تبدیل شدہ حالات کے پیشِ نظر نصابِ

دیوبند میں نہ صرف اُن فنون کا اضافہ کیا گیا جن کی ضرورت ۱۹ ویں صدی کے علماء کو تھی بلکہ مختلف علوم و فنون کی متعلقہ کتابوں کی تعداد میں بھی حسبِ ضرورت کمی بیشی کی گئی۔ یہ بات اس وقت کے بدلے ہوئے حالات میں ضروری بھی تھی کیوں کہ مدرسوں کا بُنیادی مقصد اب حکومت کے لیے کارپرداز مہیا کرنا نہیں رہ گیا تھا۔ لیکن نصابِ تعلیم پر نظرِ ثانی کرتے وقت اس بات کا خیال نہیں رکھا گیا کہ موجودہ زمانے کے مضامین کا اضافہ ہو بلکہ قدیم روایتی مضامین ہی بڑھائے گئے۔ درسِ نظامی اور دارالعلوم دیوبند کے نصاب کا فرق حسبِ ذیل نقشے سے ظاہر ہوتا ہے[۵۶]

جدول نمبر ۴

دیوبند کے نصاب اور درسِ نظامی میں پڑھائی جانے والی کتابوں کی تعداد کا تقابلی مطالعہ

مضامین	کتابوں کی تعداد: درسِ نظامی	کتابوں کی تعداد: دیوبند
۱۔ صرف و نحو	۷	۱۳
۲۔ منطق	۶	۱۱
۳۔ فلسفہ	۳	۴
۴۔ بلاغت	۲	۳
۵۔ علم العروض	...	۱

۵۶ یہ معلومات ضیاء الحسن فاروقی کی کتاب "دی دیوبند سکول اینڈ دی ڈیماٹڈ فار پاکستان" بمبئی ۱۹۶۴ کے صفحات ۱۳ (مسلسل دیے گئی ہیں۔ دیوبند میں پڑھائی جانے والی کتابوں کے نام کے لیے بھی یہی کتاب ملاحظہ ہو۔ کتابوں کے ناموں کے علاوہ مصنف اپنی کتاب مذکورہ (نوٹ بالا ۳۵) صفحات ۱۲۷ — ۱۳۲ پر دیوبند کے کورس کی کتابوں کے منظور شدہ صفحات برائے تدریس بھی ذکر کیا ہے۔

مضامین	کتابوں کی تعداد درسِ نظامی	دیوبند
۶۔ ریاضیات	۵	۴
۷۔ فقہ	۲	۵
۸۔ اصولِ فقہ	۳	۵
۹۔ علم الفرائض	...	۱
۱۰۔ علم الکلام	۴	۳
۱۱۔ تفسیر	۲	۳
۱۲۔ اصولِ تفسیر	...	۱
۱۳۔ حدیث	۱	۱۱
۱۴۔ اصولِ حدیث	...	۱
۱۵۔ تاریخ اسلام	...	۲
۱۶۔ سیرۃ نبوی	...	۱
۱۷۔ ادب العربی	...	۶
۱۸۔ طب	...	۵
۱۹۔ علم المناظرہ	...	۱
میزان	۳۵	۸۱

۴

ہندوستان کے مدارس میں خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے نصاب اور طریقِ تعلیم و تربیت میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ بر ایں ہمہ سب مدارس اپنی اپنی جگہ پر آزاد ہوتے ہیں۔ چوں کہ انھیں حکومت سے کسی قسم کی امداد نہیں ملتی اور ان کی زندگی کا دارومدار مسلمانوں کے دیے ہوئے منقولہ و غیر منقولہ عطیات اور چندوں پر ہوتا ہے اس لیے اپنے انتظام، تعلیمی معیار، حساب کتاب غرض ہر معاملے میں دینی مدارس اپنے کو خدا کے بعد۔ صرف قوم کے سامنے جواب دہ سمجھتے ہیں۔

مدرسوں کا تعلیمی سال سنِ ہجری کے دسویں مہینے شوال سے شروع ہو کر شعبان میں ختم ہو جاتا ہے۔ ختمِ سال پر اربابِ مدرسہ اپنے طلبہ کی تعلیمی ترقی کا اندازہ لگانے کے لیے امتحان لیتے ہیں۔ ممتحنین عموماً خود اسی مدرسہ کے اساتذہ ہوتے ہیں اور اکثر و بیشتر مدارس میں تحریری امتحان کے بجائے زبانی امتحان لیا جاتا ہے۔ اس طرح سال بہ سال ترقی کرتے کرتے ایک طالب علم عموماً ۲۴-۲۵ سال کی عمر میں "عالم" بن جاتا ہے۔ عالم بن جانے کے بعد اُس کے سامنے معاش کا بھیانک مسئلہ آ کھڑا ہوتا ہے۔ سرکاری ملازمتوں کے ملنے کا تو کوئی سوال نہیں ہے۔ اس لیے اکثر حالات میں یہ ہوتا ہے کہ ذہین اور صاحبِ استعداد فارغ التحصیل طلبہ خود اپنے ہی یا کسی دوسرے مدرسے میں بہ مشکل ۷۰، ۸۰ روپے ماہوار کے مشاہرے پر درس و تدریس کی ملازمت اختیار کر لیتے ہیں۔ کم استعداد والوں کو عموماً مسجدوں میں امامت کی جگہ مل جاتی ہے جہاں وہ امامت کے علاوہ محلّہ کے بچوں کو قرآن شریف اور ابتدائی دینیات کی تعلیم بھی دیتے ہیں۔ کچھ حضرات

طلبا بت کا پیشہ اختیار کرنے کی غرض سے طلبہ اسکولوں میں داخلہ لے لیتے ہیں تھوڑے سے سرپھرے ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنی تعلیم کو نامکمل سمجھ کر، یا بہتر معاشی زندگی کے امکانات کے پیشِ نظر یونی ورسٹیوں کا رُخ کرتے ہیں اور نئے سرے سے اپنی تعلیمی زندگی کا آغاز کرتے ہیں۔ بعض منچلے ایسے بھی ہوتے ہیں کہ وہ خود ایک مدرسہ قائم کر کے بیٹھ جاتے ہیں۔ چوں کہ عربی مدارس کے لیے الحاق کا کوئی مسئلہ نہیں ہے اور نہ حکومت کے محکمۂ تعلیم سے مدرسہ جاری کرنے کے لیے اجازت لینی پڑتی ہے، اس لیے ہر وہ شخص مدرسہ کھول سکتا ہے جس میں لوگوں کی جیبوں سے پیسہ نکلوا لینے کی صلاحیت ہو۔

کسی ہیئتِ مرکزی کے نہ ہونے کی وجہ سے ایک مدرسے سے دوسرے مدرسے میں طلبہ کا از خود منتقل ہو جانا ایک معمولی بات ہے۔ نئے طلبہ سے شاذ و نادر ہی ان کی پہلی درس گاہ کا صداقت نامہ طلب کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی مدرسہ اپنے کسی طالب علم کو اس کی کسی بدعنوانی کی بنا پر اپنے یہاں سے نکال دے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نہیں ہوگا کہ اس لڑکے کا داخلہ کسی دوسری درس گاہ میں نہ ہو سکے۔ ہاں نئے داخلے کے وقت اُمیدوار کی تعلیمی صلاحیت کو جانچنے کے لیے مختلف فنون کے اساتذہ اس کا امتحان لیتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ بھی ایک عجیب بات ہے کہ طلبہ اور اساتذہ کی تعداد، مدرسہ کی تعلیمی حیثیت اور اپنے سالانہ بجٹ کا خیال کیے بغیر ہندوستان کا ہر مدرسہ اپنے کو علومِ اسلامیہ کی یونی ورسٹی ورنہ کالج تو ضرور ہی سمجھتا ہے۔

مدارس اپنے تعلیمی درجات کی بنا پر عام طور سے تحتانی اور فوقانی دو حصّوں میں منقسم ہوتے ہیں۔ تحتانی حصّے میں پرائمری درجات کی ۵ سال تک تعلیم دی جاتی ہے۔ اس مدت میں ایک بچّے کو ناظرہ قرآن، سیرت نبوی، اور دینیات کے ابتدائی

مسائل کے علاوہ طاقائی زبان، حساب، ابتدائی تاریخ اور جغرافیہ کی تعلیم دی جاتی ہے۔ شعبۂ تحتانی میں کچھ ایسے بچّے بھی ہوتے ہیں جو آگے چل کر حافظ بننا چاہتے ہیں، اس لیے وہ اپنا زیادہ وقت حفظِ قرآن پر لگاتے ہیں۔ فوقانی درجات میں (جسے ہم آئندہ "شعبۂ عربی" لکھا کریں گے) دینیات کی اعلیٰ تعلیم دی جاتی ہے۔

تحتانی درجات کا نصاب اب عام طور سے ریاست کے پرائمری اسکولوں کو سامنے رکھ کر بنایا جاتا ہے تاکہ ابتدائی تعلیم ختم کرنے کے بعد اگر کوئی بچّہ ریاست کے تحت چلنے والے جونیر ہائی اسکولوں میں داخلہ لینا چاہے تو اُسے کسی دشواری کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ حسب ذیل نقشہ[1] سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ مدرسوں میں ابتدائی تعلیم مکمل کر لینے کے بعد ایک اچھی خاصی تعداد ایسے طلبہ کی ہوتی ہے جو عربی شعبہ میں داخلہ نہیں لیتے۔

جدول نمبر ۵

یوپی اور بہار میں ۱۹۶۷-۱۹۶۸ کے تعلیمی سال میں مدرسوں کے تحتانی اور فوقانی درجات کے طلبہ کی تعداد کا تقابلی مطالعہ

درجات	یوپی	بہار	میزان
۱۔ تحتانی (پرائمری)	۳۵٫۸۶۲	۲۰٫۵۹۲	۵۶٫۴۵۴
۲۔ فوقانی (شعبۂ عربی)	۷٫۰۳۹	۷٫۹۵۸	۱۴٫۹۹۷
(۱) اور (۲) کا فرق	۲۸٫۸۲۳	۱۲٫۶۳۴	۴۱٫۴۵۷
(۱) اور (۲) کی میزان	۴۲٫۹۰۱	۲۸٫۵۵۰	۷۱٫۴۵۱

اس طرح پرائمری درجات میں تقریباً ۴ سال کی مدت گذارنے کے بعد، اگر

[1] فہرست (نوٹ بالا نمبر)

کوئی بچہ مزید تعلیم حاصل کرنا چاہے تو کسی عصری اسکول یا مدرسہ کے شعبۂ عربی میں داخلہ لے سکتا ہے۔ چونکہ مدرسہ کے شعبۂ عربی میں داخل ہونے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ طالب علم اسی مدرسہ کے شعبہ پرائمری کا پڑھا ہوا ہو، بلکہ دوسرے مدرسوں کے طلبہ، نیز نجی طور سے گھروں پر تعلیم پائے ہوئے لڑکے بھی مدارس کے شعبۂ عربی میں براہ راست داخلہ لے سکتے ہیں، اس لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی مدرسہ کے دونوں شعبوں کے طلبہ کی تعداد کا تناسب ہمیشہ یکساں ہی رہے۔ درحقیقت حالات کے پیش نظر یہ تناسب بدلتا رہتا ہے۔ اس خیال کی تائید میں ہم نیچے دارالعلوم ندوۃ العلماء کے تین مختلف شعبوں کے طلباء کی گیارہ سالہ تعداد پیش کر رہے ہیں:

جدول نمبر ۶

دارالعلوم ندوۃ العلماء کے مختلف شعبوں میں ۶۱-۱۹۶۰ء کے دوران طلبہ کی تعداد

سال	(الف) پرائمری شعبہ	(ب) شعبۂ حفظ	(الف ب) میزان	(ج) شعبہ عربی	شعبہائے الف ب کے طلبہ کی تعداد کے مقابلہ میں شعبہ ج کے طلبہ
۶۱-۱۹۶۰	۳۰۰	۴۵	۳۴۵	۳۰۷	-۰۳۸
۶۲-۱۹۶۱	۲۷۳	۴۴	۳۱۷	۳۲۷	+۰۱۰
۶۳-۱۹۶۲	۳۸۹	۲۸	۴۱۷	۱۷۲	-۲۴۵
۶۴-۱۹۶۳	۳۳۹	۴۱	۳۸۰	۳۷۷	-۰۰۳
۶۵-۱۹۶۴	۴۱۰	۵۰	۴۶۰	۳۰۳	-۱۵۷
۶۶-۱۹۶۵	۴۵۲	۵۹	۵۱۱	۳۶۶	-۱۴۵
۶۷-۱۹۶۶	۴۲۰	۴۹	۴۶۹	۳۲۵	-۱۴۴

شہ یہ اعداد و شمار مصنف کو دارالعلوم ندوۃ العلماء کے دفتر سے حاصل ہوئے ہیں۔

سال	(الف) پرائمری شعبہ	ب شعبہ حفظ	(الف ب) میزان	(ج) شعبہ عربی	شعبہائے الف ب کے طلبہ کی تعداد کے مقابلہ میں شعبہ ج کے طلبہ
۶۸-۱۹۶۷	۴۱۵	۶۷	۴۸۲	۳۰۸	-۱۷۴
۶۹-۱۹۶۸	۴۷۱	۷۳	۵۴۴	۳۱۶	-۲۲۸
۷۰-۱۹۶۹	۴۸۲	۵۴	۵۳۶	۲۸۸	-۲۴۸
۷۱-۱۹۷۰	۵۵۰	۷۰	۶۲۰	۲۷۳	-۳۴۷
۷۱-۱۹۶۰	۴۰۵۱	۵۸۰	۵۰۸۱	۳۳۶۲	-۱۷۱۹

۵

اس طرح پرائمری درجات سے جو طلبہ شعبۂ عربی میں آتے ہیں انھیں "عالم" بننے کے لیے کم و بیش دس سال مدرسے میں اور گذارنے پڑتے ہیں۔ زیادہ تر مدرسے ایسے ہیں جو تکمیل کے بعد اپنے کامیاب طالب علم کو "فاضل" کی سند دیتے ہیں۔ یہ سند اس بات کی تصدیق کرتی ہے کہ طالب علم کا شمار زمرۂ علماء میں کر لیا گیا ہے۔ بعض مدارس ایک سے زیادہ سندیں دیتے ہیں۔ مثلاً دارالعلوم دیوبند یا دارالعلوم ندوۃ العلماء جہاں تعلیم کے مختلف مدارج پر طلبہ کو عالم، فاضل اور تخصص کی سندیں دی جاتی ہیں۔

دارالعلوم دیوبند میں تقریباً سات سال تک شعبۂ عربی میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد طالب علم کو اُس وقت عالم کی سند دی جاتی ہے جب وہ مدرسے کے مستقل

مضامین خصوصاً حدیث کے امتحان میں کامیابی حاصل کرلیتا ہے۔ اس کے بعد اگر وہ طالب علم فاضل کی سند حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسے تقریباً ۲ سال تک دوسرے ضروری مضامین کے علاوہ تفسیر کا خصوصی مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ فاضل کی سند مل جانے کے بعد اگر وہ شخص کسی خاص فن مثلاً عربی ادب یا فقہ اسلامی میں تخصص کی سند حاصل کرنے کا شوق رکھتا ہے تو اسے مزید ۲ سال تک صرف اس ایک فن کی کتابوں کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔[۵]

دارالعلوم ندوۃ العلماء میں ۸ سال کے بعد طالب علم کو عالم کی سند دی جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کی علمی صلاحیت اور رجحانِ طبیعت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے "شریعت اسلامیہ میں فضیلت" یا "ادبِ عربی میں تخصص" کی ڈگری کے واسطے ۲ سال تک مزید تعلیم دی جاتی ہے۔ فاضل کی سند حاصل کرنے کے لیے ایک عالم کو خاص طور سے فقہ، حدیث، تفسیر اور دوسرے متعلقہ مضامین کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ ادبِ عربی میں تخصص کے لیے عربی نثر و نظم، انشاء، صرف و نحو، فصاحت و بلاغت، تاریخ ادبِ عربی، تنقید اور اسی قسم کے دوسرے مضامین کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ فاضل اور تخصص دونوں کے آخری سال میں امیدوار کو اپنے موضوع سے متعلق کسی خاص عنوان پر ایک تفصیلی مقالہ بھی پیش کرنا پڑتا ہے کیوں کہ اس کے بغیر تحریری امتحان میں کامیابی حاصل کرلینے کے باوجود امیدوار سند کا مستحق نہیں ہو سکتا۔[۶]

ہندوستان کے معروف مدرسوں کی سندِ فضیلت عام طور سے مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کی اسلامی درس گاہوں مثلاً جامعہ ازہر (قاہرہ) یا جامعہ اسلامیہ (مدینہ)

۵۔ ملاحظہ ہو عبدالحلیم ندوی کی اردو کتاب مراکز المسلمین التعلیمیہ والثقافیہ والدینیۃ فی الہند، نئی دہلی، ۱۹۷۱، صفحات ۳-۴

۶۔ ایضاً صفحات ۳۸ - ۴۱

میں اسلامیات میں بی۔ اے (آنرز) کے برابر سمجھی جاتی ہے۔ اس لیے فاضل کی سند حاصل کرنے کے بعد کچھ طلبہ ان بیرونی جامعات میں بھی داخلہ لیتے ہیں۔ وہاں انھیں جو پہلی ڈگری ملتی ہے اسے ہم اسلامیات میں ایم۔ اے کی سند کہہ سکتے ہیں۔

بیرونی جامعات کے برخلاف ہندوستان کی یونی ورسٹیاں ہندوستان کے اعلیٰ سے اعلیٰ مدرسے کی کسی بھی سند کو تسلیم نہیں کرتیں۔ اگر کوئی ہندوستانی "فاضل" یا "عالم" ہندوستانی یونی ورسٹیوں میں داخلہ لینا چاہے تو اسے پہلے کسی یونی ورسٹی سے علومِ مشرقیہ کی کوئی اعلیٰ سند (فاضل، مولوی فاضل، کامل وغیرہ) حاصل کرنی پڑے گی جس کی بنا پر اسے عام طور سے اسی یونی ورسٹی سے بی۔ اے کا امتحان دینے کی اجازت مل جائے گی لیکن اگر وہ علوم مشرقیہ کا امتحان نہیں دینا چاہتا، یا سائنس کے مضامین میں ڈگری حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسے ریاست کے تحت چلنے والے اسکولوں کے آٹھویں درجے میں داخلہ لے کر پورے مضامین میں ہائی اسکول کا امتحان پاس کرنا پڑے گا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی نے مشہور عربی مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کو یہ سہولت دے رکھی ہے کہ اگر وہ چاہیں تو جامعہ ہائر سکنڈری اسکول کے دسویں درجے میں داخلہ لیں بشرطے کہ انھیں انگریزی کی کچھ شُدبُد ہو۔ اس طرح ۲ سال کی تعلیم کے بعد وہ ہائر سکنڈری کا امتحان پاس کر کے ۳ سالہ بی۔ اے کورس میں داخلہ لے سکتے ہیں۔

ہندوستان کی ہیئتِ تعلیمی میں عام طور سے عربی مدارس کے "اُن طلبہ کو "سند یافتہ" نہیں سمجھا جاتا جو جامعہ ازہر یا اسی قسم کی دوسری بیرونی اسلامی جامعات سے فاضل کی سندیں کر آتے ہیں۔ لیکن چوں کہ ان جامعات میں تعلیم پانے کی وجہ سے ایسے طلبہ کو عموماً عربی بولنے اور لکھنے پر عبور حاصل ہو جاتا ہے اس لیے انھیں کبھی کبھی ان سرکاری محکموں میں جگہیں مل جاتی ہیں جہاں ڈگری سے زیادہ زبان پر قدرت

کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً اگر ایسے طلبہ کو انگریزی آتی ہو تو انھیں آل انڈیا ریڈیو کے شعبۂ عربی میں "مترجم اور معلن" یا عربی بولنے والے علاقوں میں قائم شدہ ہندوستانی سفارت خانوں میں "مترجم" کی جگہ مل جاتی ہے۔ اِس قسم کے کاموں کے علاوہ ان سندوں سے اور کوئی مادّی منافع کی جگہ حاصل کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ مثلاً اپنی تمام صلاحیتوں کے باوجود ایسے "فضلا" کسی یونی ورسٹی کے شعبۂ عربی یا اسلامیات میں بھی لکچرر کی جگہ حاصل نہیں کر سکتے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی میں داخلے کے لیے بھی فاضل کی یہ سند (جو عام طور سے ایم۔ اے کے برابر ہوتی ہے) ناکافی سمجھی جاتی ہے۔ ہاں اِدھر کچھ دنوں سے علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے شعبۂ اسلامیات اور شعبۂ دینیات میں ہندوستانی عربی مدارس کے ان فارغ التحصیل طلبہ کو پی۔ ایچ۔ ڈی میں داخلہ ملنے لگا ہے جو جامعہ ازہر یا اسی قسم کی کسی دوسری درس گاہ سے ایم۔ اے کی سند حاصل کر لیتے ہیں۔

٦

مدرسہ کا پرائمری شعبہ عام طور سے فیراقامتی ہوتا ہے۔ اِس شعبہ میں طلبہ کو صرف یہ سہولت دی جاتی ہے کہ اُن سے تعلیمی فیس نہیں لی جاتی۔ دوسرے ضروری اخراجات (مستثنیٰ صورتوں کو چھوڑ کر) والدین یا سرپرستوں کے سر ہوتے ہیں۔ عربی شعبہ میں جو اقامتی ہوتا ہے۔ صورتِ حال بالکل مختلف ہے۔ یہاں نہ صرف تعلیمی فیس معاف ہوتی ہے بلکہ نصابی کتابیں بھی پورے سال کے لیے مدرسے کی لائبریری سے ہر طالب علم کو بغیر کسی معاوضے کے دی جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں دارالاقامہ

میں قیام کرنے والے طلبہ کی بہت بڑی اکثریت کے مفت طعام و قیام کا انتظام بھی مدرسے کے سر ہوتا ہے۔ اِن سہولتوں کے ساتھ ۱۹۶۷-۶۸ میں دینی تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کی تعداد کا اندازہ لگانے کے لیے حسب ذیل گوشوارے پر نظر ڈالیے[1]۔

جدول نمبر ۷

یوپی اور بہار میں مفت قیام و طعام کی سہولتیں حاصل کرنے والے طلبہ کی تعداد

(۱۹۶۷ ——— ۱۹۶۸)

طلبہ	یوپی	بہار	میزان
۱۔ عربی شعبہ کے کل طلبہ کی تعداد	۷٫۰۳۹	۷٫۹۵۸	۱۴٫۹۹۷
۲۔ مفت قیام و طعام کی سہولت حاصل کرنے والے طلبہ	۶٫۶۸۰	۶٫۴۲۹	۱۳٫۱۰۹
۳۔ باقی طلبہ	۳۵۹	۱٫۵۲۹	۱٫۸۸۸

ضروری نہیں ہے کہ مشق نمبر ۳ میں جو طلبہ دکھائے گئے ہیں اُنھوں نے خود اپنے خرچ پر تعلیم حاصل کی ہو۔ کیوں کہ عام طور سے غیر مستطیع طلبہ جنھیں مدرسے کے بورڈنگ ہاؤس میں جگہ نہیں ملتی، مختلف محلّوں کی مسجدوں میں قیام کرتے ہیں اور ان کی کفالت کی ذمہ داری اہلِ محلہ پر ہوتی ہے۔

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، مدرسے کے شعبۂ عربی کو گورنمنٹ سے کسی قسم کی مالی امداد نہیں ملتی۔ اِس شعبے کا کل خرچ مسلمانوں کی جیب سے پورا کیا جاتا ہے۔ چندہ اکٹھا کرنے کے لیے مدرسے کی طرف سے باتنخواہ یا متعینہ کمیشن پر کام کرنے والے سفراء گاؤں گاؤں

---

[1] فہرست (نوٹ بالا نمبر ۱)

گشت کرتے رہتے ہیں۔ بعض اہم مدارس ایسے بھی ہیں جنھیں مقامی چندوں کے علاوہ غیر ملکوں میں بسے ہوئے ہندوستانی یا غیر ہندوستانی مسلمانوں سے بھی امداد ملتی ہے۔ ۱۹۶۷-۱۹۶۸ء میں یوپی اور بہار کے مدرسوں پر جو رقم خرچ کی گئی ہے اُس کا اندازہ حسب ذیل گوشوارہ سے ہوتا ہے۔[1]

جدول نمبر ۸

یوپی اور بہار میں ۱۹۶۷-۱۹۶۸ کے دوران مذہبی تعلیم پر خرچ ہونے والی رقم

ریاست	تعداد مدارس	کل بجٹ (روپوں میں)
یوپی	۱۷۰	۶۱،۹۲۴/-
بہار	۱۸۶	۲۵،۶۳،۶۵۶/-
میزان	۳۵۶	۶۷،۲۵،۵۸۰/-

مدارس عام طور سے اپنے سالانہ بجٹ کا تقریباً چوتھائی حصہ طلبہ کے قیام وطعام پر خرچ کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم اس سلسلے میں دارالعلوم دیوبند کی طرف سے شائع کردہ حسب ذیل اعداد و شمار کو پیش کر سکتے ہیں۔[2]

جدول نمبر ۹

دارالعلوم دیوبند میں ۶۸-۱۹۶۹ء کے تعلیمی سال میں طلبہ کے قیام وطعام پر خرچ شدہ رقم

مدات	رقم (روپوں میں)
۱- ۹۰۵ طلبہ پر کھانے کا خرچ	۲،۱۶،۴۷۷/-

[1] فہرست (نوٹ بالا نمبر ۱)

[2] یہ اعداد و شمار دارالعلوم دیوبند کی طرف سے شائع ہونے والے ان جاری کیے گئے حالیہ گوشوارے سے لیے گئے ہیں جو انھوں نے دارالعلوم کی صد سالہ تقریب کے بعد سے مرتب کرنا شروع کیا ہے۔ ان گوشواروں کو پڑھنے والے دارالعلوم کا سالانہ بجٹ کئی مختلف مدوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (رسالہ ہذا، نمبر ۱۹۶۹ء)

مدات	رقم (روپوں میں)
۲- ۱۰۰ طالب علموں کو کھانے کے بدلے نقد وظیفہ	۲۹،۰۰۰/-
۳- ۴۸۸ طالب علموں کو کپڑے اور جوتے کے لیے وظیفہ	۲۴،۴۳۷/-
۴- ۳۷۵ طلبہ کو ۴ روپے ماہوار کے حساب سے بالائی اخراجات کے لیے جیب خرچ	۱۸،۰۰۰/-
۵- ۴۰۰ طالب علموں کے لیے کمبل اور لحاف وغیرہ	۷،۰۰۰/-
مدرسے کے کل بجٹ (۱۰ لاکھ ۲۷ ہزار ۶۱۱ روپے) میں سے طلبہ کے قیام وطعام پر خرچ ہونے والی رقموں کی میزان	۲،۹۴،۹۱۴/-

اسی طرح دارالعلوم ندوۃ العلماء نے بھی ۶۸-۱۹۶۹ء کے مالی سال میں اپنے ۳ لاکھ ۱۹ ہزار ۲۸۰ روپے کے سالانہ بجٹ میں سے تقریباً ۹۰ ہزار روپے طلبہ کے قیام وطعام پر خرچ کیے تھے۔[1]

بجٹ کا باقی حصہ اساتذہ اور کارکنان کی تنخواہوں، عمارتوں کی دیکھ بھال، نیز کتابوں کی خریداری پر صرف کیا جاتا ہے۔

زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح عربی مدارس بھی تقسیم ہند کے اثرات کا شکار ہوئے تھے۔ ترکِ وطن اور دوسرے اسباب کی بنا پر تقریباً ہر مدرسے میں طلبہ کی تعداد پہلے کے مقابلے میں گھٹ گئی تھی۔ نیز ذرائع آمدنی پر بھی خاصا اثر پڑا تھا۔ لیکن بہ صورتِ حال

[1] یہ اعداد و بیان مولانا سید ابو الحسن علی ندوی مہتمم دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ (دیباچہ روزنامہ تعمیر حیات لکھنؤ، ۱۰ دسمبر ۱۹۶۹ء ص ۱۹)

زیادہ دنوں تک نہیں رہی۔ مدارس نے کچھ ہی دنوں میں حالات پر قابو پالیا اور اب یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ موجودہ ہندوستان میں عربی مدارس اپنے سالانہ بجٹ اور طلبہ کی تعداد دونوں ہی لحاظ سے زمانۂ قبلِ تقسیم کے مقابلے میں بہت اچھی حالت میں ہیں۔ اپنے اِس خیال کی تائید میں ہم نیچے ہندوستان کے دو مشہور مدارس دار العلوم دیوبند اور دار العلوم ندوۃ العلماء کے ۱۹۴۵ء سے ۱۹۷۰ء تک کے سالانہ بجٹ اور وہاں کے طلبہ کی تعداد کا ایک تقابلی گوشوارہ پیش کر رہے ہیں۔[1]

جدول نمبر ۱۰

دار العلوم دیوبند اور دار العلوم ندوۃ العلماء میں ۱۹۴۵ سے ۱۹۷۰ء کے دوران طلبہ کی تعداد اور بجٹ میں سالانہ تدریجی ترقی

سال	دیوبند		ندوہ	
	تعداد طلبہ	سالانہ بجٹ	تعداد طلبہ	سالانہ بجٹ
		روپے		روپے
۱۹۴۵-۴۶	۱۱۶۰	۳۰۲۷۳۰	۶۹	۳۴۸۸۴
۱۹۴۶-۴۷	۸۶۶	۲۶۹۷۴۳	۱۱۵	دستیاب نہیں
۱۹۴۷-۴۸	۸۹۶	۲۶۲۵۸۳	۱۱۰	"
۱۹۴۸-۴۹	۸۴۷	۲۷۱۸۱۲	۱۰۰	۳۰۳۳۲
۱۹۴۹-۵۰	۸۶۸	۲۴۷۷۶۰	۱۱۱	دستیاب نہیں
۱۹۵۰-۵۱	دستیاب نہیں		۱۱۰	"
۱۹۵۱-۵۲	۹۲۰	۲۶۲۸۶۵	۱۰۷	"
۱۹۵۲-۵۳	۹۰۴	۳۰۷۳۰۲	۹۶	"

[1] یہ اعداد و شمار مصنف کو دار العلوم دیوبند اور دار العلوم ندوۃ العلماء کے دفاتر سے حاصل ہوئے ہیں۔

سال	دیوبند		ندوہ	
	تعداد طلبہ	سالانہ بجٹ	تعداد طلبہ	سالانہ بجٹ
		روپے		روپے
۱۹۵۳-۵۴	۱۰۰۰	۲۸۱۵۹۹	۹۶	۳۶۶۷۱
۱۹۵۴-۵۵	۹۹۵	۳۷۰۵۳۵	۹۹	۴۰۵۲۸
۱۹۵۵-۵۶	۹۶۲	۴۱۱۳۷۹	۱۲۶	۴۵۳۱۰
۱۹۵۶-۵۷	۱۰۲۹	۴۱۷۱۱۷	۷۶	دستیاب نہیں
۱۹۵۷-۵۸	۱۰۰۸	۴۲۲۲۴۴	۱۵۱	۷۵۷۲۹
۱۹۵۸-۵۹	۱۱۰۶	۴۲۵۳۱۳	۲۱۰	۹۸۵۴۷
۱۹۵۹-۶۰	۱۱۱۹	۶۷۸۶۶۹	۲۱۹	۱۰۸۹۷۶
۱۹۶۰-۶۱	۱۱۲۴	۵۰۳۸۷۶	۳۰۷	۹۶۳۸۱
۱۹۶۱-۶۲	۱۱۵۷	۵۲۲۳۳۵	۳۲۷	۲۷۷۲۴۷
۱۹۶۲-۶۳	۱۲۰۰	۵۹۷۱۲۵	۱۷۲	۲۲۸۸۰۶
۱۹۶۳-۶۴	۱۱۷۶	۶۲۹۰۵۶	۳۷۷	۲۴۸۰۱۵
۱۹۶۴-۶۵	۱۱۹۰	۶۸۷۲۲۹	۳۰۳	۱۹۲۱۲۵
۱۹۶۵-۶۶	۱۲۰۱۰	۸۰۸۶۸۰	۳۶۶	۲۶۳۰۹۹
۱۹۶۶-۶۷	۱۲۰۶۹	۹۲۳۳۶۴	۳۲۵	۴۷۵۵۷۱
۱۹۶۷-۶۸	۱۲۱۲۶	۹۰۷۰۲۱	۳۰۸	۳۶۰۳۳۱
۱۹۶۸-۶۹	۱۲۰۷۰	۱۰۲۷۶۱۱	۳۱۶	۳۱۹۲۸۰
۱۹۶۹-۷۰	۹۷۴	۱۱۲۶۳۷۷	۲۸۸	۳۳۵۷۳۷
۱۹۷۰-۷۱	۱۲۰۰۵	۱۲۲۷۰۰۰	۲۷۳	۴۲۲۳۰۳

۷

حکومت کے اثرات سے آزاد عربی مدارس کے قیام پر زیادہ وقت نہیں گذرے تھے کہ خود علماء کو اس بات کا شدت سے احساس ہونے لگا کہ مدارس کا نصابِ تعلیم زمانہ کے تقاضوں کے مطابق نہیں ہے۔ ۱۹ویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے مدارس کے نصابِ تعلیم میں اصلاح و ترمیم کی آوازیں مختلف گوشوں سے اٹھنے لگیں۔ نصابِ تعلیم کے ناقدوں میں ہم ایک نام علامہ شبلی نعمانی کا لے سکتے ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ اساتذہ متن کی تشریح پر ضرورت سے زیادہ زور دیتے ہیں، حالانکہ توجہ اس پر ہونی چاہیے کہ طالب علم کو علومِ متعلقہ سے گہری واقفیت حاصل ہو جائے۔ علامہ شبلی کا خیال تھا کہ عربی زبان پر بھی کما حقہٗ توجہ نہیں دی جاتی، اور نہ قرآنی علوم کی تعلیم کا کوئی خاص اہتمام کیا جاتا ہے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ منطق و فلسفہ جس شکل میں یونانیوں سے عربوں تک پہنچا تھا بعینہٖ اسی طرح آج بھی مدرسوں میں اُسے پڑھایا جاتا ہے، اور اتنے دن گذر جانے کے باوجود ان مضامین میں کوئی ترقی نہیں ہوئی ہے۔[۱]

نصاب کی مذکورہ بالا خامیوں کے علاوہ یونی ورسٹیوں کے وجود میں آجانے کی وجہ سے ایک نئی مصیبت یہ پیدا ہو گئی تھی کہ مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے، جدید اور قدیم دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے تھے۔ قدیم نصابِ تعلیم کو زمانے کے مطابق بنانے اور ان دو گروہوں کو ایک دوسرے سے قریب لانے کے لیے یہ طے کیا گیا کہ نصاب میں کچھ اس طرح تبدیلی کی جائے کہ وہ قدیم اور جدید دونوں کی خوبیوں کا حامل ہو جائے۔ اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ۱۸۹۲ء میں مجلسِ ندوۃ العلماء کا قیام عمل میں آیا۔ اس مجلس کے تحت ۱۸۹۴ء میں

---

[۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو علامہ شبلی نعمانی، خطبات، اعظم گڑھ، ۱۹۴۱ء،

دار العلوم ندوۃ العلماء کی بنیاد پڑی۔ لیکن اصلاحِ نصاب کے حامی علماء بھی اس سلسلے میں کوئی جرأت مندانہ قدم اٹھانے سے گریز کرتے رہے۔ جب ان پر دباؤ پڑتا تو وہ دار العلوم ندوۃ العلماء میں انگریزی اور دوسرے عصری مضامین پڑھانے کے لیے تیار ہو جاتے لیکن جہاں تک ممکن ہو سکتا اس خیال کو عملی جامہ پہنانے سے پہلو تہی کرتے۔ حد یہ ہے کہ ۱۹۰۵ء میں جب خود علامہ شبلی دار العلوم ندوۃ العلماء کے معتمدِ تعلیم مقرر کیے گئے اور انھوں نے ندوہ میں انگریزی کی تعلیم کو رائج کرنے کے احکامات جاری کیے تو اربابِ ندوہ اس مسئلہ کو دو تین برس تک ٹال لے گئے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علماء کو وہ کریہ احساس ہوتا تھا کہ قوم کا جو روپیہ انھوں نے دینی تعلیم کے لیے اکٹھا کیا ہے اُسے دُنیاوی تعلیم پر خرچ کرنا مناسب نہیں ہے۔[۲]

اس طرح خود دار العلوم ندوۃ العلماء نے بھی، جو تحریکِ اصلاحِ نصاب کے نتیجے میں منصۂ شہود پر آیا تھا، کوئی خاص انقلابی قدم نہیں اُٹھایا۔ اگرچہ وہاں پر نصاب میں بار ہا تبدیلیاں کی گئیں لیکن ان سے خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہیں ہوا۔ بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اربابِ مدارس مختلف مضامین میں پڑھائی جانے والی کتابوں کی تعداد میں کمی بیشی کرنے کو "اصلاحِ نصاب" سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مضامین میں تبدیلی کرنے کے بجائے کتابوں کی تعداد گھٹانے بڑھانے کو عام طور سے عربی مدارس میں اصلاحِ نصاب کہا جاتا ہے۔ بہ ہر حال اتنی بات ندوہ کے حق میں ضرور کہی جا سکتی ہے کہ اگرچہ برائے نام ہی سہی، تاہم عربی مدارس میں انگریزی پڑھانے کی "بدعتِ حسنہ" یہیں سے شروع ہوئی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ ندوہ ہو یا کوئی دوسرا مدرسہ، جہاں کہیں بھی انگریزی زبان پڑھائی جاتی ہے وہاں پر اس کے ساتھ کچھ "اچھوتوں" کا سا برتاؤ

---

[۲] ایم مجیب "دی انڈین مسلمس" ——— (لندن، ۱۹۶۷ء) ص ۴۰۹

کیا جاتا ہے۔

یہ بات بھی دُرست ہے کہ اصولاً آج کوئی بھی عالم اس سے اختلاف نہیں کرتا کہ نصاب کی اصلاح ہونی چاہیے[1]۔ لیکن عملاً صورتِ حال یہ ہے کہ تقریباً ہر مدرسے میں آج بھی درسِ نظامی ہی کسی نہ کسی شکل میں رائج ہے۔

موجودہ زمانے میں اصلاحِ نصاب کے حق میں پُرزور آواز اُٹھانے والوں میں مولانا آزاد بھی تھے۔ جس وقت وہ الہلال اور البلاغ کے دَور سے گذر رہے تھے، اُسی وقت اُنھوں نے اصلاحِ نصاب کی بات شروع کر دی تھی۔ اُنھیں اِس بات کا یقین ہو چکا تھا کہ اُن کے ہم عصر علماء کسی قسم کی تبدیلی نہیں لا سکیں گے، اس لیے وہ علماء کی ایک ایسی نسل پیدا کرنا چاہتے تھے جو اُمتِ مسلمہ کے جمود کو توڑ سکے[2]۔ اس کی خاطر اُنھوں نے کلکتہ میں نوجوان علماء کی تعلیم و تربیت کے لیے ایک ادارہ "دارالارشاد" کے نام سے ۱۹۱۲ میں قائم کیا[3]۔ اُن کا پروگرام یہ تھا کہ دارالارشاد میں یونی ورسٹیوں اور عربی مدارس کے چند نوجوان فارغ التحصیل طلبہ کو علی الترتیب علومِ دینیہ اور علومِ عصریہ سے کماحقہٗ واقف کرانے کے لیے تعلیم کا انتظام کیا جائے۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ دارالارشاد کے طلبہ تفسیر کے بحرِ ذخار کی شناوری کیے بغیر مستند احادیث نیز عربی زبان و ادب کے میدانوں میں کی گئی نئی تحقیقات کی روشنی میں قرآن کے مفہوم کو سمجھ سکیں[4]۔ لیکن اُسی زمانے میں اُن کی سیاسی

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی کا مضمون "ہندوستان کے عربی مدارس اور اُن کے نصاب تعلیم پر ایک نظر" مشمولہ اسلام اور عصرِ جدید (دہلی: اجتہاد، ۱۹۷۰ء) صفحات ۳۳-۵۳

[2] ابوالکلام آزاد: ترجمانِ آزاد، مرتبہ غلام رسول مہر (لاہور، ۱۹۵۹ء) ص ۳۹

[3] ابوالکلام آزاد: ہفت روزہ الہلال (کلکتہ) ۲۹ جولائی ۱۹۱۲ء، صفحات ۵-۸

[4] ترجمانِ آزاد، رونق بالا ۱۵۰ صفحات ۱۳۳-۱۳۴

مصروفیات اتنی بڑھ گئیں کہ وہ کام کو آگے نہ بڑھا سکے۔ دارالارشاد کے قیام کے چند ہی مہینوں کے اندر اُنھیں حکومتِ بنگال نے صوبہ بدر کر دیا۔ اس طرح دارالارشاد کا غنچہ کھلنے سے پہلے ہی مُرجھا کر رہ گیا[1]۔ بایں ہمہ مولانا آزاد کے دل سے اصلاحِ نصاب کا خیال آخر دم تک نہ نکل سکا۔ تحریکِ ترکِ موالات کے زمانے میں اُنھوں نے اپنے خیالات کو عملی جامہ پہنانے کے لیے کلکتہ میں مدرسہ اسلامیہ کی بُنیاد ڈالی، لیکن یہ اُن کی بدقسمتی تھی کہ اُنھیں ایسے رفقاء کبھی میسّر نہ آ سکے جو اُن کی غیر موجودگی میں اُن کے کاموں کو آگے بڑھا سکتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مدرسہ اسلامیہ کلکتہ بھی تاریخ کا ایک ورق بن کر رہ گیا[2]۔ اس کے بعد مولانا آزاد نے خود کوئی مدرسہ یا ادارہ قائم کرنے کی کوشش نہیں کی، لیکن اُنھیں جب بھی موقع ہاتھ آتا وہ علماء کو اصلاحِ نصاب کی اہمیت کی طرف متوجہ کرتے۔

۱۹۳۷ء میں جب ہندوستان کے مختلف صوبوں میں کانگریس کی وزارتیں قائم ہوئیں تو مولانا آزاد نے اربابِ ندوہ سے اصرار کیا کہ وہ ندوہ کو عصری جامعات کے سیارہ تک لانے کے لیے راضی ہو جائیں۔ ان کا خیال تھا کہ اگر ندوہ والے اُن کی تجویز کو مان لیں تو وہ صوبے کی وزارت کو اس بات پر تیار کر لیں گے کہ اس تجربے میں جو کچھ خرچ ہوا سے حکومت کے خزانے سے پورا کیا جائے۔ ابھی بات کسی منزل تک پہنچی بھی نہیں تھی کہ کانگریسی وزارتوں نے سیاسی اسباب کی بنا پر استعفیٰ دے دیا اور اصلاحِ ندوہ کی بات جہاں کی تہاں رہ گئی۔ ملک کے آزاد ہو جانے کے بعد جب مولانا وزیرِ تعلیم مقرّر ہوئے تو اُنھوں نے پھر اربابِ ندوہ کو اپنی تجویز یاد دلائی لیکن نتیجہ کچھ نہ نکلا۔ کیوں کہ ندوہ والوں کو یہ اندیشہ تھا کہ جب تک مولانا آزاد وزارت کی کُرسی پر ہیں اُس

---

[1] تفصیل کے لیے ملحوظ ہو میری کتاب "مسلم پالیٹکس اِن انڈین انڈیا" (لاہور، ۱۹۷۰ء) آٹھواں باب

[2] صباح الدین عبدالرحمٰن: نگارِ آزاد، کلکتہ، ۱۹۶۰ء، ص ۴۳ مسلسل

وقت تک تو ندوہ کے معاملات میں حکومت بے جا حد تک مداخلت نہ کر سکے گی لیکن اُن کے بعد ارباب ندوہ بے بس ہوں گے اور حکومت جس نہج پر چاہے گی اُسے چلائے گی۔[۲۴]

اب کم و بیش تمام مدارس میں صورتِ حال یہ ہے کہ طلبہ اُن مضامین کو جو اُن کی روزمرّہ کی زندگی سے کوئی حقیقی واسطہ نہیں رکھتے سالہا سال تک پڑھتے رہتے ہیں۔ عربی مدارس کے طلبہ کو تیار تو اِس لیے کیا جاتا ہے کہ وہ آج کی "ماڈرن" اور نو مسلموں سوسائٹی میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کریں گے لیکن اس بات کی کوشش نہیں کی جاتی کہ اُنھیں اُن علوم سے بھی واقف کرایا جائے جن کے ذریعہ وہ سوسائٹی میں اپنی جگہ بنا سکیں۔ اپنی تحریروں اور تقریروں میں علماء اِس بات پر ہمیشہ زور دیتے ہیں کہ "مسلمانوں کو مغربی علوم اور سائنس پر اتنا عبور حاصل ہونا چاہیے کہ وہ ان کے ذریعے نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام رسالت کو لوگوں تک پہنچا کر اپنے بارے میں 'خیر اُمّت' کے لقب کو صحیح ثابت کر سکیں۔"[۲۵] لیکن افسوس یہ ہے کہ علماء کی طرف سے اِس اعلیٰ مقصد کو حاصل کرنے کی کوئی خاص جد وجہد نہیں کی جاتی۔ مدرسوں میں مغربی علوم اور سائنس کی تعلیم کا انتظام تو درکنار ارباب مدرسہ اِس بات کو بھی پسند نہیں کرتے کہ ان کے طلبہ ایسی خیر نصابی کتابوں کا مطالعہ کریں جو ان کے ذہنوں میں مدرسے کے مقاصد کے بارے میں سوالات پیدا کرنے کا باعث بنتی ہوں۔ طلبہ سے کہا جاتا ہے کہ:

---

[۲۴] ملاحظہ ہو مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی کا مضمون "مولانا آزاد کی ایک آرزو" (ماہنامہ جامعہ، نئی دہلی، اپریل ۱۹۶۲)

[۲۵] مولانا سید ابوالحسن ندوی کی کتاب "ویسٹرن سیویلیزیشن: اسلام اینڈ مسلمس" (اصل کتاب اردو میں شائع ہوئی تھی انگریزی ترجمہ ڈاکٹر محمد آصف قدوائی نے کیا ہے) لکھنؤ ۱۹۶۹، ص ۱۹۶

(مطالعہ کے لیے) اپنے اساتذہ سے مشورہ کیجیے۔ وقت بہت کم، کام بہت زیادہ، پڑھنے کا سامان بھی روز بروز بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ نہ ہر لکھی ہوئی اور نہ ہر چھپی ہوئی چیز پڑھنے کے قابل، اور نہ ہر رسالہ آپ کی میز پر آنے کے لائق، یہ علم کا، تہذیب کا، خیالات کا اور مقاصد کا ایک حرم ہے، اس حرم میں انھیں چیزوں کو آنا چاہیے اور ان چیزوں کو آنے کی اجازت دینی چاہیے جو آپ کے مقاصد سے مطابقت رکھتی ہوں.... یہ میز کسی پبلک لائبریری کی میز نہیں ہے یہ ایک درس گاہ کی میز ہے.... یہاں کی الماریوں میں کسی ایسی کتاب کو رہنے کا حق نہیں ہے جس کو... ایک مرتبہ پڑھنے کے بعد انسان کئی کئی ہفتہ ذہنی انتشار میں مبتلا ہو، اور خیالات، مقاصد اور ان بنیادی تعلیمات سے کوئی اتفاق باقی نہ رہے جو اِس درس گاہ کے بنیادی مقاصد میں داخل ہیں۔"[۲۶]

نتیجتہً ناقدین یہ کہنے میں حق بجانب ہوتے ہیں کہ:

علماء مستشرقین کے کاموں سے عملاً ناواقف ہوتے ہیں اور اگر اتفاق سے مستشرقین کی کوئی چیز ان تک پہنچ جاتی ہے تو تعصب اور دشمنی کے باعث وہ اُس کی اہمیت سے کماحقہٗ واقف نہیں ہو پاتے۔

---

[۲۶] دارالعلوم ندوۃ العلماء کے طلبہ کے سامنے وہاں کے مہتمم اعلیٰ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی ایک تقریر کا حصہ (ماخوذ از ہفت روزہ تعمیر حیات۔ لکھنؤ۔ ۱۰ مارچ ۱۹۶۹، ص ۲)۔

سائنس، فلسفہ، تاریخ اور تقابلی مطالعۂ مذاہب کے میدان میں اس وقت تک جتنی ترقی ہو چکی ہے اُس سے ہمارے علماء بالکل ناواقف ہیں۔ یہ لوگ عبرانی، ارامک، اتھوپک وغیرہ سامی زبانوں سے آشنا نہیں ہیں حالانکہ (قرآنی) لسانیات کے میدان میں ان زبانوں سے واقفیت کے بغیر ایک قدم بھی چلنا مشکل ہے۔ علاوہ ازیں مدرسوں میں جدید یورپین زبانوں مثلاً انگریزی، فرنچ، جرمن وغیرہ کی تعلیم کو بالکل غیر ضروری سمجھا جاتا ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ آج ہندوستان کے مدارس میں جو تعلیم دی جاتی ہے وہ ۲۰ ویں صدی کے معیارِ تعلیم کو ذہن میں رکھتے ہوئے بہت ہی ناقص ہوتی ہے۔ مدرسے کی سندوں کا کسی مغربی یونی ورسٹی کے شعبۂ الٰہیات کی ڈگریوں سے مقابلہ کرنا فضول ہے کیوں کہ مدرسے کے فارغ التحصیل طلبہ کو دینیات سے متعلق اہم مضامین مثلاً تاریخ مذاہب، تقابلی مطالعۂ مذاہب، منطق و فلسفہ، نفسیات اور علوم مابعد الطبیعیات کی ہوا بھی نہیں لگتی۔[۱]

اس موقع پر ہمیں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ دینی تعلیم کی ترویج و اشاعت

---

[۱] آصف فیضی کتاب مذکور (حوالہ بالا نمبر ۳) صفحات ۸-۹-۶۹

کے علاوہ اُردو زبان کو بھی برِ صغیر کے کونے کونے تک پھیلانے میں عربی مدارس کا بہت بڑا ہاتھ ہے۔ مدرسوں کے اس پہلو پر ابھی تک کسی نے باقاعدہ نظر نہیں ڈالی ہے لیکن یہ موضوع اتنا اہم ہے کہ اس پر پوری تحقیق ہونی چاہیے۔ باوجودے کہ نصابی کتابیں تقریباً سب کی سب عربی زبان میں ہوتی ہیں لیکن ہندوستان کے مذہبی مدرسوں میں اعلیٰ تعلیم اُردو ہی میں دی جاتی ہے، خواہ یہ مدرسے شمال میں ہوں یا جنوب میں، مشرق میں ہوں یا مغرب میں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ مدرسے کے طالب علموں کی راہ میں ملک کی جغرافیائی، لسانی اور تہذیبی حد بندیاں رُکاوٹ نہیں بنتیں۔ بغیر کسی مبالغہ کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ برِ صغیر کے اس کونے سے اُس کونے تک جہاں کہیں بھی کوئی عالم ملے گا وہ اُردو ضرور جانتا ہوگا۔

ہندوستان کے، خصوصاً شمالی ہندوستان کے بعض مدارس عالمی شہرت رکھتے ہیں۔ ان مدارس میں صرف مختلف ہندوستانی ریاستوں کے طلبا ہی ایک ساتھ تعلیم نہیں پاتے بلکہ غیر ممالک کے طالب علم بھی، جو علمِ دین کے حصول کے لیے یہاں آتے ہیں، برسہا برس تک ہندوستانیوں کے ساتھ اپنا وقت گذارتے ہیں۔ چوں کہ ان غیر ملکی طلبا کو بھی دیر یا سویر اُردو زبان ہی میں اسباق حاصل کرنے ہوتے ہیں اس لیے یہ بھی بسلد از جلد روزمرہ کی اُردو سیکھ لیتے ہیں۔ اس طرح اگر دیکھا جائے تو برِ صغیر کے باہر بھی اُردو کا تعارف کرانے میں مدارس کا بہت بڑا ہاتھ ہے۔

حسب ذیل جدول پر نظر ڈالنے سے ہمیں اندازہ ہوگا کہ دار العلوم دیوبند میں تعلیم پانے والے مختلف ہندوستانی ریاستوں اور غیر ملکی طلبہ کی وجہ سے اُردو زبان کا تعارف کن کن علاقوں میں ہوا ہوگا۔[۲]

---

[۲] یہ جدول ۱۹۷۱ء میں دار العلوم دیوبند کی طرف سے شائع شدہ اعلان داخلہ سے ماخوذ ہے۔ اعلان کے مطابق ۱۹۷۱ء میں دار العلوم دیوبند میں ۱۳۰۰ طلبہ زیر تعلیم تھے۔ ان میں سے ۱۲۰۰ طلبہ کے آبائی وطن کا پتہ چلایا جا سکا۔ جدول میں ان ۱۲۰۰ طلبہ کے اعداد و شمار پیش کیے گئے ہیں۔

جدول نمبر ۱۱

۱۹۷۰-۷۱ میں دار العلوم دیوبند میں ملکی اور غیر ملکی طلباء کی تعداد

ہندوستانی طلبا	تعداد	غیر ملکی طلبا	تعداد
یوپی (بشمول پرائمری درجات)	۶۵۵	افریقی ممالک	۱۱
بہار اور اڑیسہ	۲۶۷	ملیشیا	۴۷
آسام	۱۱۲	نیپال	۵
مغربی بنگال	۸۶	سیلون	۱
مہاراشٹر، گجرات، کیرلا، تامل ناڈو، میسور، آندھرا پردیش	۱۳۹	تھائی لینڈ	۱
مدھیہ پردیش	۱۳	کمبوڈیا	۱
راجستھان	۹		
دہلی، ہریانہ، کشمیر	۲۳		
میزان	۱۳۰۶		۶۶

اس موقع پر ہندوستان کے تعلیمی ڈھانچہ کی اس بوالعجبی کو بھی ضرور ذہن میں رکھنا چاہیے کہ یونی ورسٹیوں میں داخلے کے لیے عربی مدارس کی سند فضیلت کو کوئی درجہ نہیں دیا جاتا لیکن اسی سند کو یونی ورسٹیوں کے علوم مشرقیہ کے امتحانات پاس کرنے کے لیے جس کے بعد طالب علموں پر یونیورسٹی کے دروازے کھل جاتے ہیں، کافی سے زیادہ سمجھا جاتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ مدرسے کے طلبہ میں یونی ورسٹیوں کے امتحانات فاضل، کامل وغیرہ کو وقت بچانے کی خاطر دورانِ تعلیم ہی میں پاس کر لینے کی خواہش بڑھتی جا رہی ہے۔

چوں کہ مدرسے کے قوانین کی رُو سے ایسا کرنا ممنوع ہے اس لیے عموماً طلبہ خاموشی سے اور چھپ چھپا کر یونی ورسٹی کے امتحاناتِ علوم مشرقیہ میں بیٹھتے ہیں۔ اربابِ مدرسہ کی نظروں میں یہ ایک ایسا جرم ہے جسے معاف نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ اگر اس کی طرف سے وہ چشم پوشی کریں تو بہ قول اُن کے عربی مدارس ایک ایسا ہوسٹل بن کر رہ جائیں گے جہاں طلبہ مفت قیام و طعام کی سہولتوں سے مستفید ہو کر یونی ورسٹیوں کے امتحانات پاس کرتے رہیں گے۔[1] بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ایسا ہو جائے تو بُرا کیا ہے؟ لیکن یہاں پر ہم اس بحث میں پڑنا نہیں چاہتے کیوں کہ سرِدست ہمارا مقصد صرف صورت حال کی صحیح تصویر پیش کرنا ہے۔ اس وقت تو مشکل یہ ہے کہ اربابِ مدرسہ نہ صرف اپنے طالب علموں کو یونی ورسٹی کے امتحان میں شریک ہونے کی اجازت نہیں دیتے بلکہ وہ اس بات کو بھی دل سے پسند نہیں کرتے کہ ان کے فارغ التحصیل طلبہ یونی ورسٹیوں میں اعلیٰ عصری تعلیم حاصل کرنے کے لیے داخلہ لیں۔ ظاہر ہے کہ فارغ التحصیل طلبہ پر تو مدرسہ کوئی پابندی عائد نہیں کر سکتا لیکن جو طلبہ زیرِ تعلیم ہوتے ہیں اُن کے بارے میں اگر پتہ چل جاتا ہے کہ وہ یونی ورسٹی کے امتحانات میں شرکت کر رہے ہیں تو اُن کا نام مدرسے سے فوراً خارج کر دیا جاتا ہے۔ ایسے واقعات ماضی قریب میں اکثر مدارس میں پیش آ چکے ہیں۔ کبھی کبھی اس کارروائی کے نتیجے میں اربابِ مدرسہ کو طلبہ کی اسٹرائک کا بھی سامنا کرنا پڑا ہے۔ لیکن ہر ایسے موقع پر آخر میں طلبہ ہی کو جھکنا پڑتا ہے کیوں کہ مدرسے کی تنظیم میں اربابِ مدرسہ کو طلبہ کے مقابلے میں بے انتہا اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔[2]

---

[1] تعمیرِ حیات، لکھنؤ، ۱۰ر جولائی ۱۹۷۰ء، ص ۴

[2] اس قسم کی اسٹرائک کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو ہفت روزہ تعمیرِ حیات لکھنؤ، ۱۰ر جولائی ۱۹۷۰ء و نیز آگے اور پیچھے کے دو ایک نمبر

مدرسہ اور یونی ورسٹی دونوں جگہوں سے سند حاصل کیے ہوئے لوگ ابھی اتنے کم ہیں کہ انھیں انگلیوں پر گنا جا سکتا ہے۔ ایسے لوگوں کا شمار مدرسے کی سند کے باوجود عام طور سے طبقۂ علماء میں نہیں ہوتا سوائے اِس کے کہ وہ یونی ورسٹی میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد بھی اپنی شکل وصورت اور لباس سے "عالم" نظر آئیں۔ کچھ کہ اِس "دو آتشہ" تعلیم کے بعد انکے ذہن میں عموماً تبدیلی آجاتی ہے اِس لیے اپنے تمام "علم وعمل" کے باوجود انھیں طبقۂ علماء میں جگہ نہیں ملتی۔ بہ ایں ہمہ اِس نئے طبقہ میں روز بروز اضافہ ہوتا جا رہا ہے اور نتیجۃً علماء کی قدیم اور اِس جدید نسل کے درمیان آہستہ آہستہ فاصلہ بڑھتا جا رہا ہے۔ ابھی تک یہ نئی نسل قوم میں اپنے کو بہ حیثیت علماء تسلیم نہیں کرا سکی ہے۔ لیکن حالات کو دیکھتے ہوئے یہ بات خارج از امکان نہیں کہی جا سکتی کہ اگر مدرسوں کے فارغ التحصیل طلبا ربابِ مدرسہ کے علی الرغم یونی ورسٹیوں کی طرف جاتے رہے تو ایسے طلبہ کی یہ نئی نسل دیر سویر مسلم معاشرہ میں علماء کا درجہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے گی۔ جب تک ایسا نہیں ہوتا اُس وقت تک مسلمانوں کی روایتی دینی تعلیم کے نظام میں کسی اہم تبدیلی کا امکان بظاہر بہت ہی کم ہے۔

باب ۳

دینی رہ نمائی: ماضی کا ورثہ

گذشتہ صفحات میں ہم ہندوستان کے عربی مدارس کے تعلیمی ڈھانچے کا ایک تفصیلی جائزہ لے چکے ہیں۔ اِس باب میں ہم مدرسوں کے ایک دوسرے اہم کام کا تعارف کرائیں گے۔ ہندوستان کے مدارسِ تعلیم وتدریس کے علاوہ مسلمانوں کی عام زندگی میں فتووں کے ذریعے دینی رہ نمائی کا فریضہ بھی انجام دیتے ہیں۔ کم از کم ابھی تک ہندوستان کے مسلمانوں میں یہ عام رواج ہے کہ اگر انھیں کسی معاملے کے جواز یا عدم جواز میں اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے تو وہ رہ نمائی کی خاطر اِس معاملے کو اُن مدارس میں بھیجتے ہیں جہاں فتویٰ دینے کا انتظام ہوتا ہے، یا براہِ راست اُن علماء کی طرف رُجوع کرتے ہیں جو فتویٰ دینے کے اہل ہوتے ہیں۔

فتویٰ علمائے کرام کی اُس رائے کو کہا جاتا ہے جو وہ کسی سوال کے جواب میں قرآن، حدیث اور فقہی روایات کو سامنے رکھ کر دیتے ہیں۔ اصولاً اِن مآخذ کے مطابق ہر وہ شخص جس کی نظر اِن علوم پر ہو، ایک رائے قائم کرنے اور اُسے پیش کرنے کا مجاز ہے لیکن عملاً اِس قسم کی انفرادی رائے کو اُس وقت تک فتویٰ کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ رائے دینے والا نہ صرف یہ کہ کسی مستند دینی درس گاہ کا عالم ہو بلکہ اُس نے خاص طور سے فقہِ اسلامی میں تخصص بھی حاصل کیا ہو۔ ایسے عالم کو عرفِ عام میں مفتی کہا جاتا ہے۔

جہاں تک فتوے کی تاریخ کا تعلق ہے، اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ فتویٰ مانگنے اور فتویٰ دینے کی روایت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں پڑ چکی تھی۔ جب تک آپؐ حیات رہے، لوگ اپنے ہر قسم کے مسائل آپؐ ہی کے سامنے پیش کرتے اور آپؐ کے جواب کو منشائے الٰہی سمجھ کر بے چوں وچرا تسلیم کر لیتے تھے، اگرچہ ایک موقع پر آپؐ نے صحابۂ کرامؓ سے فرمایا تھا کہ دُنیاوی معاملات میں تم لوگ اپنے تجربے کی بنا پر زیادہ بہتر رائے قائم کر سکتے ہو، لیکن احادیث کے ذخیرے پر نظر ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اس فرمان کے باوجود صحابۂ کرامؓ دینی اور دُنیاوی دونوں قسم کے مسائل میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ آپؐ کی وفات کے بعد لوگ اپنے مسائل اُن صحابہ کی خدمت میں پیش کرنے لگے جن کی اس صلاحیت کا شہرہ ہو گیا تھا کہ وہ قرآن وسُنّت کی روشنی میں مسائل کا حل نکال لیتے ہیں۔

پہلی صدی ہجری کے ختم تک افتا نے ایک فن کی حیثیت حاصل کر لی اور لوگ اپنے مسائل صرف انھیں مستند لوگوں کے سامنے پیش کرنے لگے جنھوں نے فقہ کو اپنا موضوعِ مطالعہ بنا لیا تھا۔ اگرچہ ہر ایسا عالم قرآن وحدیث اور آثارِ صحابہ کی روشنی ہی میں جواب دیتا تھا، پھر بھی ذاتی طرزِ فکر اور اختلافِ زمان ومکان کی وجہ سے بعض اوقات ایک مسئلہ پر دو شخصوں کی رائے میں اختلاف بھی ہو جاتا تھا۔ یہی اختلاف بعد میں مختلف فقہی مکاتیبِ فکر کی بُنیاد بنا۔ اگرچہ اصولی طور پر یہ بات مان لی گئی ہے اور اب بھی قولاً مانی جاتی ہے کہ ہر مکتبِ فقہ کے فتاویٰ یکساں طور پر صحیح ہیں لیکن عملاً عالمِ اسلام اس وقت مختلف فقہی مذاہب مثلاً حنفی، مالکی، جعفری، شافعی وغیرہ میں تقسیم ہو چکا ہے اور اس "تقسیم" میں اتنی شدت پیدا ہو چکی ہے کہ "ضرب" کا تو پورا امکان ہے لیکن "جمع" کا بہ ظاہر کوئی سوال نہیں ہے۔ آج کسی عالم میں شاید ہی یہ جرأت ہو کہ وہ کسی مسئلے کے بارے میں مختلف فقہی مذاہب کے احکام میں سے جسے زیادہ معقول اور سہل سمجھے اُس پر عمل پیرا ہو کیوں کہ

ایسا کرنے میں اُس پر "آسان پسندی" کا جُرم عائد ہو جائے گا۔

آج کل جس انداز پر استفتا اور فتویٰ کی عبارتیں لکھی جاتی ہیں اُن کی ابتدا کب سے ہوئی، یہ بتانا مشکل ہے۔ صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس خاص طریقِ تحریر کا پتہ احادیث سے نہیں چلتا۔ بہر حال ہندوستانی استفتا اور افتاء کا طریقہ یہ ہے کہ مستفتی اپنے استفتاء کو "کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرعِ متین اس مسئلے میں ..... ؟" سے شروع کرتا ہے۔ بعض جملے کے بعد اُس معاملے کا ذکر ہوتا ہے جس کے بارے میں فتویٰ مقصود ہوتا ہے۔ واقعات کے بیان میں اگر شخصیتوں کے نام کا اظہار ضروری ہوتا ہے تو پھر اُن کے اصل ناموں کے بجائے فرضی نام مثلاً زید، عمرو، بکر، ہندہ وغیرہ لکھتے ہیں۔ آخر میں استفتاء کا خاتمہ "بیّنوا وتوجّروا" (بیان کیجیے اور اجر حاصل کیجیے) پر ہوتا ہے۔ مفتی فقہ کی اگلی کتابوں کو سامنے رکھ کر استفتا کا جواب دیتا ہے اور آخر میں واللہ اعلم بالصواب (اللہ زیادہ بہتر جانتا ہے) لکھ کر اپنے دستخط کر دیتا ہے۔ اگر معاملہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہو تو پھر چند دوسرے مفتی بھی فتویٰ کے نیچے مفتیِ اوّل کے دستخط کے بعد "الجوابُ صحیح" (جواب دُرست ہے) لکھ کر اپنے دستخط کر دیتے ہیں۔ اکثر کے پاس اُن کے ناموں کی مُہریں (عموماً طغریٰ کی شکل میں) ہوتی ہیں اور وہ اُنھیں بھی اپنے دستخط کے نیچے ثبت کر دیتے ہیں[1]

— ۲ —

فقہ کی کسی اہم کتاب پر اگر ہم ایک سرسری سی نظر ڈالیں تو ہمیں اندازہ ہوگا کہ زندگی

---

[1] خلافتِ عثمانی (ترکی) میں بھی اسی انداز پر استفتا اور فتویٰ کی عبارتیں لکھی جاتی تھیں۔ ملاحظہ ہو "اسلامی کلچر" بابت اسلام، مقالہ "فتویٰ"

کا شاید ہی کوئی ایسا شعبہ ہوگا جس کی رہ نمائی کے لیے اس میں بالواسطہ یا بلا واسطہ کوئی نظیر نہ ہو۔ مثلاً اگر ہم فقۂ حنفی کی مشہور اور متداول کتاب ہدایہ کی فہرستِ مضامین ہی کو دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ کتاب تقریباً ۵۰ ایسے ابواب پر مشتمل ہے جو انسانی زندگی کے ہر گوشے کا احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ مثلاً پہلے چند ابواب تو عبادتِ بدنی اور ان سے متعلق مسائل سے بحث کرتے ہیں۔ بقیہ ابواب میں نکاح، طلاق، لونڈی، غلام، تحریرات، جنگ و صلح، ریاستی محصولات، بیت المال، تبدیلِ مذہب، بغاوت، شرکت و مضاربت، وقف، تجارتی امور، عدالت و انصاف، گواہی، امانت، قرض، اجرت، جنایت، خیار، شفعہ، زرعی جائداد، رہن، قتل، خون بہا جیسے مختلف النوع مسائل سے متعلق قوانین موجود ہیں۔

اگر دیکھا جائے تو موجودہ زمانے میں مطالعہ اور تحقیق کے نقطۂ نظر سے فقہی کتابیں خاص اہمیت کی حامل ہیں۔ ماضی کے مسلم سماج کا معاشرتی مطالعہ کرنے کے لیے فقہی کتابوں سے جتنا مواد اکٹھا کیا جا سکتا ہے اتنا شاید ہی کسی دوسرے فن کی کتابوں سے حاصل ہو سکتا ہے۔ دراصل یہ کتابیں اپنے زمانے کے آئینے کی حیثیت رکھتی ہیں جن سے ہمیں یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اُس وقت کا مسلم سماج کن مسائل سے دوچار تھا اور علماء نے ان مسائل سے نپٹنے کے لیے کیا طریقے اختیار کیے تھے۔ لیکن اب صورتِ حال کچھ یہ ہو گئی ہے کہ ہمارے مذہبی رہ نماؤں کی نظروں میں فقہی کتابوں کا صرف ایک ہی مقصد رہ گیا ہے کہ انھیں مدارس میں نصابی کتابوں کی طرح پڑھا یا جائے اور جو لوگ فقہ کے فن میں مہارت حاصل کر لیں وہ اپنے زمانے میں پیدا ہونے والے سوالات کا جواب دینے کے لیے اُن پرانی کتابوں سے نظائر نکالا کریں۔ بہ ظاہر یہ یقین میں آنے والی بات نہیں ہے کہ موجودہ مسائل کا حل سیکڑوں برس پہلے کی لکھی ہوئی کتابوں میں ملے گا لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب کسی مفتی کے سامنے کوئی مسئلہ آتا ہے تو وہ یہ فرض کر کے کہ کوئی نہ کوئی

نظیر ڈھونڈ ہی نکالتا ہے۔

مثال کے طور پر آئیے "نس بندی" کے مسئلے کو لیں، جو ہمارے زمانے کی تحریکِ خاندانی منصوبہ بندی کا ایک شاخسانہ ہے۔ ضبطِ تولید پہلے بھی پرانی چیز ہو لیکن "نس بندی" بالکل ہی نئی شے ہے اور مشکل ہی سے کسی کو یقین آئے گا کہ صدیوں پہلے کی لکھی ہوئی کتابوں میں "نس بندی" کے بارے میں کوئی بات مذکور ہوگی۔ لیکن کچھ دن پہلے جب نس بندی کی شرعی حیثیت کے بارے میں سوال کیا گیا تو دارالعلوم ندوۃ العلماء کے دارالافتاء کی طرف سے جواب دیا گیا کہ "شرعی اعتبار سے انجام و مآل کے لحاظ سے نس بندی اختصاء یعنی خصی (نامرد) ہو جانے کے مترادف ہے اور خصی ہونے کی سریحاً ممانعت حدیث میں وارد ہے.... (اس لیے) مسلمانوں کے لیے اپنے اختیار سے نس بندی کرانا جائز نہیں ہے۔"[1] دیکھا جائے تو نس بندی (VASECTONY) اور اختصاء (CASTRATION) دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ نس بندی ارادی طور سے قوتِ تولید کو مُردہ کر دینے کو کہتے ہیں اور اختصاء ارادی طور سے قوتِ جنسی کو ختم کر دینے کا دوسرا نام ہے۔ قوتِ تولید اور قوتِ جنسی دو بالکل الگ الگ چیزیں ہیں، لیکن ایک طرح سے ان دونوں میں ایک وجہِ مماثلت بھی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک نس بند شخص نامرد کے مقابلے میں اگرچہ مباشرت پر قادر ہوتا ہے لیکن نامرد شخص کی طرح وہ بھی اولاد پیدا نہیں کر سکتا۔[2] اس طرح خاندانی منصوبہ بندی خواہ وہ کسی بھی شکل میں ہو علماء کے بہ قول ممنوع ہو جاتی ہے۔

---

[1] حافظ یوسف فتوی مشتمل نس بندی، مطبوعہ تعبیرِ حیات لکھنؤ، ۲۵ دسمبر ۱۹۶۷ء، نیز ملاحظہ ہو تعبیرِ حیات لکھنؤ، یکم دسمبر ۱۹۶۷ء۔ (اس فتوے کی تائید علماء کے دوسرے فتووں سے بھی ہوتی ہے)۔ اسی قسم کے ایک اور فتوی کے لیے ملاحظہ ہو تعبیرِ حیات، لکھنؤ، ۲۵ مئی ۱۹۶۹ء۔

[2] مولانا ابوالحسن سید علی ندوی کے فتوی مشتمل نس بندی پر سوالات، تعبیرِ حیات لکھنؤ، ۲۵ جنوری ۱۹۶۸ء۔ نیز مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی، ماہنامہ الفرقان، لکھنؤ، مارچ ۱۹۶۸ء۔

کیوں کہ ان کے خیال میں اِس منصوبہ بندی کے پیچھے جو ذہن کام کر رہا ہے وہ خداوند تعالیٰ کی شانِ ربوبیّت کا ایک طرح سے انکار کر رہا ہے۔ اِس وجہ سے اگر کوئی شخص وسائلِ معاش کی کمی کے خیال سے خاندانی منصوبہ بندی پر عمل کرتا ہے تو وہ فقہی نظائر کے مطابق شریعت کے خلاف کر رہا ہے[1]۔ اور اُس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ خاندانی منصوبہ بندی کے نام سے درحقیقت نفس پرستی کا شکار ہو رہا ہے[2]۔

اِس طرح اصولِ قیاس پر عمل کرتے ہوئے ایک مفتی کسی بھی دیے ہوئے سوال کا جواب بہ آسانی فقہ کی کتابوں سے ڈھونڈ کر نکال سکتا ہے۔

۳

ابوداؤد اور ترمذی میں ایک روایت منقول ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجتے وقت اُن سے پوچھا کہ جب کوئی مقدمہ پیش ہوگا تو تم فیصلہ کن بنیادوں پر کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اِس پر آں حضرتؐ نے سوال کیا کہ اگر کتاب اللہ میں تمھیں اِس معاملے میں واضح ہدایات نہ ملیں تب کیا کرو گے؟ اُنھوں نے جواب دیا کہ

---

[1] مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی کا مضمون "خاندانی منصوبہ بندی" ماہنامہ الفرقان لکھنؤ، اپریل ۱۹۶۸

[2] مولانا نجیب اللہ ندوی کا مضمون "نفس بندی کی شرعی حیثیت" پندرہ روزہ تعمیرِ حیات لکھنؤ، ۱۵ نومبر ۱۹۶۷ء

اِس صورت میں اللہ کے رسولؐ کے اسوہ کو اپنا رہ نما بناؤں گا۔ آں حضرتؐ نے مزید سوال کیا کہ اگر اسوۂ رسول میں بھی کوئی بات نہ ملی پھر کیا طریقہ اختیار کرو گے؟ یہ سُن کر حضرت معاذؓ نے کہا کہ تب میں اپنی عقل پر بھروسہ کروں گا۔ اِن جوابات سے آں حضرتؐ بہت خوش ہوئے اور اُنھوں نے حضرت معاذؓ کی تعریف کی۔

اِس روایت کو بُنیاد بنا کر صدرِ اوّل کے فقہا نے اپنے زمانے کے مسائل کا حل پہلے تو قرآن میں تلاش کیا، پھر سُنّتِ رسول اللہؐ کو اپنا رہ نما بنایا اور تیسرے درجے میں اُن دونوں ماخذوں کی عمومی روشنی میں اپنے قیاس سے کام لیا۔ دیکھا جائے تو یہی اصول آج کے لیے بھی رہ نما بن سکتا ہے لیکن صورتِ حال اِس وقت یہ ہے کہ موجودہ زمانے کے مفتی عام طور سے قرآن شریف یا حدیث میں براہ راست جوابات نہیں تلاش کرتے بلکہ پہلے زمانے کے فقہا جتنا قیاس کر گئے ہیں اُسی قیاس کو بُنیاد بنا کر اپنے جوابات مرتّب کرتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فقہ کی متداول کتابوں سے اب کوئی بھی مفتی آگے نہیں جاتا۔

ساتھ ہی ساتھ ایک دُشواری یہ بھی ہے کہ ہمارے دینی مدارس میں آج جس قسم کا نصاب پڑھایا جاتا ہے اُس میں ہم نے دیکھا ہے کہ اِس بات کا کوئی اہتمام نہیں ہوتا کہ مفتی کو قدیم اسلامی ماخذوں کے علاوہ جدید علوم مثلاً قومی اور بین القومی قوانین، معاشیات، بین الاقوامی اصولِ زر، سیاسیات، داخلی اور خارجی اصولِ تجارت، وغیرہ سے آشنا کرایا جائے۔ بہ ایں ہمہ ہمارے زمانے کے مفتی مذکورہ بالا میدانوں میں بھی اپنی لاعلمی کے باوجود رائے دینے سے ذرا نہیں ہچکچاتے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جدید مسائل میں ہمارے مفتیوں کے جوابات صدرِ اوّل کی فقہ کی رُو سے بھلے ہی دُرست ہوں لیکن موجودہ زمانے کے تقاضوں سے یکسر دور ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر حسبِ ذیل استفتاء اور اُس پر دارالعلوم ندوۃ العلما کے مفتی کی طرف سے دیے گئے فتوے پر

ایک نظر ڈالیے۔

استفتاء: غیر حکومت کے نوٹ بعض لوگ کم قیمت پر خرید لیتے ہیں۔ پھر کسی ذریعے سے وہ اُس حکومت کو نوٹ پہنچا کر پوری قیمت وصول کر لیتے ہیں۔ یا درمیان ہی میں کچھ منافع پر بیچ لیتے ہیں۔ کیا یہ معاملہ شرعاً دُرست ہے؟

فتویٰ: ہر ملک کا سکّہ نوٹ الگ الگ مختلف جنس کے ہیں اِس لیے ان کا تبادلہ ایک دوسرے سے کمی بیشی کے لحاظ سے دُرست ہے۔ اِس لیے کم قیمت پر لینا اور بعد کو اُس ملک سے پوری قیمت پر تبادلہ کرنا دُرست ہے۔[1]

اکثر لوگوں کو مذکورہ بالا فتویٰ ایک طرح سے غیر ملکی سکّے کی چور بازاری کو شرعاً جائز قرار دینے کے مترادف معلوم ہوگا۔ جو خلافِ قانون بھی ہے اور بہت سے لوگ اسے گناہ بھی کہیں گے۔ لیکن اگر ہم مفتی کی محدود علمیت اور اُس کی پابندیوں کو ذہن میں رکھیں تو پھر معاملہ کی نزاکت بہت حد تک کم ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ مفتی کو اپنا جواب فقہ کی پُرانی کتابوں ہی کی بُنیاد پر مرتّب کرنا تھا۔ فقہی کتابوں میں سونے چاندی کے سکّوں کے بارے میں بے شمار احکامات مل جائیں گے لیکن "کاغذی سکّہ" کا چوں کہ اُس وقت تک کوئی رواج نہیں ہوا تھا اِس لیے اِس کے بارے میں کوئی واضح حکم نہیں ملے گا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مفتی نے "نوٹ" کو کاغذ کا ایک ٹکڑا سمجھا اور چوں کہ فقہ کی رُو سے کاغذ "زر" کی حیثیت نہیں رکھتا اِس لیے اُس نے اُس کی

---

[1] ہفت روزہ "تحریرِ حیات" کلکتہ، ۲۵ جون ۱۹۹۹ء۔ (احکام کے ایک سوال کے جواب میں مفتی سید عبدالرحیم صاحب بھوپری نے یہ فتویٰ دیا ہے۔ اس مسئلہ میں علماء کی رائیں مختلف ہیں۔ کسی کے نزدیک جائز ہے اور کسی کے نزدیک ناجائز۔ بلا زیادہ لیے کی تجارتی بنا پر کم نہ لینا اولیٰ اور بہتر ہے۔ سرکاری جرم ہونے کی وجہ سے بھی سخت سزا ہونے اور ذلیل و رسوا ہونے کا اندیشہ ہے جس سے خود کو بچانا ضروری ہے۔" فتاویٰ رحیمیہ۔ سورت ۱۹۶۹ء۔ جلد دوم ص ۲۰۱

کم از کم خرید و فروخت میں کوئی قباحت نہیں دیکھی۔ اگر مفتی نے اپنے مدرسے میں جدید معاشی تعلیم بھی حاصل کی ہوتی تو اسے مذکورہ بالا استفتاء میں چھپا ہوا چور یقیناً نظر آجاتا اور وہ سمجھ جاتا کہ سائل درحقیقت ایک ناجائز کام کے لیے شرعی سند حاصل کرنا چاہتا ہے۔

۴ ——

اگرچہ بہ ظاہر لوگ اپنی ذاتی اُلجھنوں کو دور کرنے کے لیے فتویٰ طلب کرتے ہیں لیکن سماج میں کوئی ایسا ادارہ موجود نہیں ہے جو لوگوں کو اِس بات سے روک سکے کہ وہ فتووں کے ذریعے دوسرے اشخاص کے اعمال و عقائد کا محاسبہ کرنے کی کوشش نہ کریں۔ چوں کہ مفتی فتویٰ دیتے وقت صرف استفتاء کی عبارت کو اپنے سامنے رکھتا ہے اور مسئلہ مختلف فیہ کی حقیقت کا اپنے طور پر پتہ چلانے کی اُس پر ذمہ داری نہیں ہے اِس لیے اِس بات کا پورا امکان موجود ہے کہ اگر کوئی شخص چاہے تو استفتاء کی عبارت کو کچھ اِس طرح سے مرتّب کر کے پیش کر دے کہ مفتی اُس کے حسبِ منشا جواب دینے پر مجبور ہو جائے۔ اِس سلسلے میں حسبِ ذیل واقعہ کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

جامع مسجد دہلی کے نائب امام، مولانا سید عبداللہ بخاری نے اپنے ایک بیان میں خاندانی منصوبہ بندی کی حمایت کی اور یہ بھی کہا کہ اگر کوئی شخص ضروری سمجھے تو وہ نس بندی کرا سکتا ہے۔ مولانا بخاری نے جو کچھ کہا تھا وہ درحقیقت کوئی فتویٰ نہ تھا بلکہ وہ اُن کی اپنی ذاتی رائے تھی جو اُنھوں نے اپنے علم و مطالعہ کی بُنیاد پر قائم کی تھی اور انھیں اِس کے اظہار کا حق بھی تھا۔ حکومت کے خاندانی منصوبہ بندی کے شعبے نے اِس بیان سے

فائدہ اُٹھایا اور اُسے ایک "عالم کے فتوے" کی حیثیت سے نمایاں طور پر اپنے ایک رسالے میں شائع کیا۔[۱] اِس بیان یا فتوے کی اشاعت ہوتے ہی مولانا بخاری کے "سیاسی مخالفین" کو اُن کی پگڑی اُچھالنے کا موقع مل گیا۔ ان لوگوں نے ایک استفتا اس مضمون کا مرتب کیا کہ کیا ایسے شخص کے پیچھے نماز جائز ہے جو نس بندی کرانے کا فتویٰ دیتا ہے، اور اُسے علمائے دہلی اور علمائے دیوبند کی خدمت میں جواب کے لیے بھیج دیا۔ اِن علماء نے اِس بات کی تحقیق کیے بغیر کہ آیا مولانا بخاری نے سچ مچ کوئی فتویٰ دیا ہے یا نہیں، استفتاء کے جواب میں یہ لکھ دیا کہ اِس قسم کا فتویٰ دینے والے شخص کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے۔[۲] حالانکہ مفتیوں کو چاہیے تھا کہ وہ اپنی رائے ظاہر کرنے سے پہلے مولانا بخاری کی طرف منسوب "فتوے" کی اچھی طرح تحقیق کرتے اور یہ دیکھتے کہ کیا انھوں نے اپنے بیان میں کوئی ایسی بات کہی ہے جس کی بنا پر شرعاً کوئی شخص امامت کے منصب سے معزول کیا جا سکتا ہے!

مذکورہ بالا واقعہ اپنی قسم کی کوئی تنہا مثال نہیں ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی معاشرتی اور مذہبی تاریخ اِس قسم کے "محاسباتی فتووں" سے بھری ہوئی ہے۔ اِس قسم کی فتویٰ بازی کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ فتویٰ کا طریقہ بہ ظاہر شروع تو اِس لیے کیا گیا تھا کہ اُس کے ذریعے مسلمان اپنے اُن مستند مذہبی قائدین کی رایوں کو معلوم کر سکیں جو اپنے علم اور تجربے کی بُنیاد پر مذہبی معاملات میں رائے دینے کے اہل ہیں لیکن حقیقی زندگی میں اِس طریقِ کار کی حیثیت رفتہ رفتہ احتساب کی سی ہو گئی ہے جسے کوئی بھی شخص شروع کر سکتا ہے۔[۳]

---

[۱] حکومتِ ہند کے شعبۂ خاندانی منصوبہ بندی کا انگریزی کا رسالہ "سینٹر کالنگ" نومبر-دسمبر ۱۹۶۶

[۲] ہفتہ وار اُردو جمہوریہ ٹائمس۔ دہلی، ۲۰ دسمبر ۱۹۶۸۔ ص ۳۴

[۳] ایم۔ عجیب "دی انڈین مسلمس" لندن، ۱۹۶۷، ص ۵۹

۵

نت نئے مسائل میں لوگ جس کثرت سے فتوے طلب کیا کرتے ہیں اس کو دیکھتے ہوئے یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ مسلم سماج عملاً بہت حد تک مذہبی واقع ہوا ہے، لیکن حقیقت میں یہ بتانا مشکل ہے کہ مسلم ذہن پر فتووں کا کہاں تک اثر ہوتا ہے اور کس حد تک لوگ ان پر خلوصِ نیت کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ مثلاً ہم نہیں کہہ سکتے کہ خاندانی منصوبہ بندی کے خلاف جو فتوے شائع ہوئے ہیں اُن پر کس حد تک مسلمانوں نے عمل کیا ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ جو لوگ پہلے سے تحدیدِ نسل کے خلاف رہے ہوں، اُن کے کانوں پر ان فتووں کے بعد بھی جوں نہ رینگی ہو۔ ایسا اِس وجہ سے ہے کہ فتاوے کو کوئی سرکاری حیثیت حاصل نہیں ہے۔ اسے قبول کرنا یا رد کر دینا افراد کے مزاج پر منحصر ہے۔

اِس سلسلے میں ہم لاٹری سے متعلق ایک فتویٰ کو مثال کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔

اِس وقت ہندوستان کی تقریباً سبھی ریاستوں نے لاٹری کا طریقہ رائج کر رکھا ہے۔ جس کی رُو سے ایک رُوپے کے انعام یافتہ ٹکٹ پر لاکھوں اور ہزاروں رُوپے کے انعامات ہر ماہ تقسیم ہوتے ہیں۔ اِس کے بارے میں کسی شخص نے دارالعلوم ندوۃ العلماء کے مفتی سے سوال کیا کہ "آج لاٹری عام ہو رہی ہے، یعنی ایک رُوپے میں ایک ٹکٹ خرید کر لاکھوں رُوپے کا انعام حاصل کرتے ہیں۔ یہ عمل بذریعہ قرعہ اندازی ہوتا ہے۔ لاکھوں آدمیوں میں سے دو سو اشخاص انعام پاتے ہیں، باقی کو کچھ نہیں ملتا تو کیا یہ دُرست ہے؟" اِس کا جواب یہ دیا گیا کہ "لاٹری جوا ہے، یہ حرام ہے، اِس کے ذریعے جو انعام حاصل کیا جاتا ہے وہ ناجائز ہے۔"[۱]

---

[۱] ہفت روزہ تعمیرِ حیات، لکھنؤ، ۱۰ دسمبر ۱۹۶۹، ص ۹۔ لاٹری کی حرمت سے متعلق ایک اور فتوے کے لیے ملاحظہ ہو: فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، جلد ۸/۱، ص ۲۳۹

بلاشبہ ہندوستان میں شاید ہی کوئی ایسا مفتی ہوگا جو مذکورہ بالا جواب سے اختلاف کرے گا لیکن اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ لاٹری کی حرمت پر فتویٰ شائع ہو جانے کے بعد مسلمانوں نے لاٹری کے ٹکٹ خریدنے بند کر دیے ہیں۔ مجبوری یہ ہے کہ ہمارے پاس اس قسم کے اعداد و شمار موجود نہیں ہیں جن کی بنیاد پر ہم یقینی طور سے یہ بتا سکیں کہ لاٹری کے ٹکٹ خریدنے والے مسلمانوں کی تعداد اور ملک کی پوری مسلم آبادی کا تناسب کیا ہے، لیکن مشاہدہ کی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد نے لاٹری سے دست برداری نہیں کی ہے۔ فتوے کے باوجود اس اُمید پر ٹکٹ خریدتے رہتے ہیں کہ شاید کسی دن اُن کی قسمت کا ستارہ بھی چمک اُٹھے اور وہ راتوں رات لکھ پتی ہو جائیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو مختلف ریاستوں کی لاٹری کا محکمہ اپنے بڑے بڑے اشتہارات ان نیم مذہبی اُردو پرچوں میں شائع نہ کراتا جن کے پڑھنے والے عموماً وہی لوگ ہوتے ہیں جو ہر بات کو شریعت کے پیمانے سے ناپنے کی خاطر علماء اور مدارس سے فتاویٰ حاصل کیا کرتے ہیں[1]۔ اسی طرح خاندانی منصوبہ بندی کے بارے میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک طرف تو مذہبی طبقہ اُسے ناجائز قرار دیتا ہے، مذہبی اخبارات و رسائل میں اس کے خلاف مضامین شائع ہوتے ہیں اور دوسری طرف وہی اخبارات و رسائل اپنے صفحات میں حکومت کی طرف سے دیے گئے خاندانی منصوبہ بندی کے اشتہارات بھی شائع کرتے ہیں[2]۔

بہرحال لوگ فتووں پر عمل کرتے ہوں یا نہ کرتے ہوں اس سے ہمیں سردست کوئی بحث نہیں ہے۔

---

[1] مثلاً ملاحظہ ہو جمعیۃ علمائے ہند کا ترجمان روزنامہ "الجمعیۃ" دہلی (۲۶ اکتوبر ۱۹۶۹ء) کے شمارے میں دہلی لاٹری کا اور ۳۰ اکتوبر ۱۹۶۹ء کے شمارے میں اُتر پردیش لاٹری کا اشتہار شائع ہوا ہے۔

[2] مثلاً ملاحظہ ہو ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ "برہان" دہلی۔ مارچ، اپریل، ستمبر ۱۹۷۰ء ص ۷۲۔ نیز روزنامہ الجمعیۃ (عید نمبر) دہلی مورخہ نومبر ۱۹۷۰ء ص ۱۲

قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ لوگ علماء سے زندگی کے ہر شعبے سے متعلق سوال کیا کرتے ہیں۔ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ہر سال ہندوستان میں کتنے فتاوے جاری کیے جاتے ہیں۔ اگرچہ انفرادی طور سے مشہور علماء اور مدارس اپنے فتاویٰ کو کتابی شکل میں شائع کرتے رہتے ہیں، یا کسی ہفت روزہ یا ماہنامے میں اشاعت کے لیے دیتے رہتے ہیں، لیکن کسی مرکزی ادارے کی غیر موجودگی کی وجہ سے یقینی طور سے صحیح تعداد کا پتہ چلانا ممکن نہیں ہے۔ ہاں کچھ دن پہلے دارالعلوم دیوبند کے مہتمم کی طرف سے یہ اعلان شائع ہوا تھا کہ ان کے مدرسے کے دارالافتاء سے ہر سال تقریباً ۶ ہزار فتاویٰ جاری کیے جاتے ہیں[1]۔ چوں کہ ہندوستان میں اور بھی ایسے بہت سارے مدرسے ہیں جہاں سے فتاویٰ حاصل کیے جاسکتے ہیں، نیز ایسے علماء بھی ہیں جن کی طرف لوگ رجوع کرتے رہتے ہیں اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان میں ہر سال ہزارہا ہزار فتاوے دیے جاتے ہوں گے۔

فتاویٰ کے ہندوستانی مجموعوں میں ہمیں جس قسم کے سوالات و جوابات ملتے ہیں انھیں ہم چار حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

(۱) ایمانیات

(۲) عبادات

(۳) عائلی قوانین

---

[1] ۔ روزنامہ "مدینہ" بجنور، ۹ نومبر ۱۹۶۹ء ص ۶۔

(۴)۔ دُنیاوی معاملات

ایمانیات میں عام طور سے ایسے فتاویٰ ملتے ہیں جن میں مسئلۂ وحدانیت، رسالت، حشر و نشر وغیرہ سے بحث کی گئی ہے۔ عبادات کے تحت، روزہ، نماز، حج، زکوٰۃ، وضو، تیمم، وغیرہ کے مسائل کا ذکر ملتا ہے۔ تیسری قسم میں شادی، طلاق، خلع، وراثت اور وصیت وغیرہ سے متعلق فتاویٰ ملتے ہیں، چوتھی قسم میں عموماً عصری مسائل پر بحث ہوتی ہے۔ مثلاً مغربی لباس، مغربی تعلیم، پردہ، بینکنگ، لائف انشورنش، کمرشیل انٹرسٹ، فیملی پلاننگ وغیرہ۔ شروع کی تین قسمیں تو ایسی ہیں جن کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ عقائد سے اس حد تک جڑی ہوئی ہیں کہ اس میں شاید ہی کوئی مفتی اجتہاد کرنے کی جرأت کر سکتا ہے۔ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ چوتھی قسم کے مسائل میں بھی ہمارے زمانے کے مفتی رہ نمائی کی خاطر ماضی ہی کی طرف دیکھتے ہیں، اور "مفادِ عامّہ" کا خیال نہیں رکھتے۔

اُصولِ فقہ میں جس چیز کو استحسان کہا جاتا ہے وہ درحقیقت وہی شے ہے جسے ہم آج کی زبان میں "مفادِ عامّہ" کہتے ہیں۔ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مفتی کسی مسئلے کا جواب دیتے وقت اس بات کو ذہن میں رکھے کہ اس کا جواب حتی الامکان زمانے کے مطابق اور مفیدِ عام ہو۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا۔ اور اسے غلط نہیں کہا جا سکتا۔ کہ مفتیوں کے جوابات زمانہ اور حالات کے ساتھ ساتھ بدلتے رہیں گے۔

فتویٰ لٹریچر کا بغور مطالعہ کرنے پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ جوں جوں ہم اپنے زمانے کے قریب آتے جاتے ہیں ہمارے علماء اتنا ہی دُنیاوی زندگی میں شدت پسند ہوتے جاتے ہیں۔ ۱۵ ویں صدی میں جب ہندوستان ایک نئی سیاسی زندگی میں داخل ہو رہا تھا تو اُس وقت کے مشہور علماء نے مسائل کا حل کچھ اس انداز سے پیش کرتے تھے کہ شریعت کی خلاف ورزی بھی نہیں ہونے پاتی تھی اور زندگی گزارنا

بھی آسان رہتا تھا[۱]۔ لیکن ان کے مقابلے میں جب ہم بیسویں صدی کے علماء کا مطالعہ کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اصل چیز فقہی روایات کی لفظ بہ لفظ پابندی زیادہ ضروری ہے، خواہ اُس کی وجہ سے زندگی کتنی ہی مشکل کیوں نہ ہو جائے۔ مثلاً ۱۹ ویں صدی کے شروع میں جب ہندوستان میں انگریزی لباس کا رواج ہوا تو لوگوں نے اُس کے بارے میں شاہ عبدالعزیزؒ سے سوال کیا، کیوں کہ حدیث "تشبہ" کی وجہ سے بعض لوگ اس کے استعمال کو ناجائز سمجھتے تھے۔ شاہ صاحب نے تشبہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: "جس چیز کو خصوصیت کفار کے ساتھ ہو اور مسلمان اُس کو استعمال میں لے آویں خواہ لباس میں ہو خواہ اکل و شرب میں ہو تو یہ تشبہ میں داخل ہے اور منع ہے۔ اور جس چیز کو خصوصیت کفار کے ساتھ نہیں اگرچہ کفار اُس کو زیادہ استعمال میں لے آتے ہیں اور مسلمانوں کے استعمال میں وہ بہت کم ہے تو اس کے استعمال میں مضائقہ نہیں۔ اور ایسا ہی اگر ان چیزوں میں سے جن کو خصوصیت کفار کے ساتھ ہے۔ بعض چیز کو مسلمان اپنے استعمال میں لے آویں اور اس سے صرف یہ غرض ہو کہ آرام ہووے یا محض کوئی فائدہ منظور ہو اور کفار کی مشابہت منظور نہ ہو تو اس میں کوئی قباحت لازم نہیں آتی۔"[۲] دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاہ صاحب نے لباس کے مسئلے میں تشبہ کے بجائے آرام اور فائدے کو اہمیت دی۔ لیکن بیسویں صدی کے ایک عالم کے سامنے جب اسی قسم کا ایک سوال پیش کیا گیا تو انھوں نے رعایتِ لفظی کی پابندی کو ضروری سمجھتے ہوئے "تشبہ" ہی کو اوّلیت کا درجہ دیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لہنگا پہننے

---

[۱] مثال کے طور پر ملاحظہ ہو میرا مضمون "۱۸ ویں صدی کے ہندوستان کی ہیئتِ شرعی، شاہ عبدالعزیزؒ کے فتاوے دارالحرب کا ایک علمی تجزیہ" ماہنامہ برہان، دہلی، اکتوبر ۱۹۶۹ء، ص ۲۲۱ - ۲۳۳

[۲] مجموعہ فتاویٰ عزیزی اُردو ترجمہ بر سرورِ عزیزی، مطبع مجیدی، کان پور، طبع ثانی، جلد اوّل ص ۱۹۹

میں یہودی عورتوں کی مشابہت پائی گئی اس لیے اس کا پہننا برا ٹھہرا[1] اور چوڑی دار پاجامے کو "تشبہ بالفساق" کے باعث "مکروہ" قرار دیا گیا[2]۔ یہی کچھ انگریزی زبان کے مسئلے میں بھی ہوا۔ شاہ عبدالعزیزؒ نے انگریزی زبان سیکھنے میں کوئی شرعی حرج نہیں دیکھا، لیکن ختم صدی تک آتے آتے مختلف وجوہات کے پیشِ نظر انگریزی زبان اور مغربی تعلیم کی طرف علماء کا جو مجموعی رویہ رہا وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔

مذکورہ بالا بحث اِس بات کی نشان دہی کرتی ہے کہ ایک مفتی جب استحسان کے اصول کو اپناتا ہے تو وہ عمومی ضروریات کو ذہن میں رکھ کر مسائل کا حل تلاش کرتا ہے، لیکن اگر وہ استحسان کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا تو پھر فقہی روایات اُسے اِس بات پر مجبور کر دیتی ہیں کہ وہ ہر نئی چیز کو بدعت اور نتیجۃً اُسے اُس وقت تک ممنوع سمجھتا رہے جب تک وہ بدعت زندگی کا ایک جزوِ لاینفک نہ بن جائے۔ مثلاً آج کون سا عالم ہے جو منی آرڈر کے ذریعے رُوپے بھیجنا حرام سمجھتا ہوگا۔ لیکن جب ہندوستان میں منی آرڈر کا رواج نیا نیا ہوا تھا تو ایک استفتا کے جواب میں اُس وقت کے مشہور عالم، مولانا رشید احمد گنگوہی نے منی آرڈر سے رُوپے بھیجنے کو ناجائز قرار دیا تھا کیوں کہ اُن کے خیال میں یہ طریقہ سودی کاروبار کے مماثل تھا[3]۔

اِس بحث کا مطلب کسی عالم کے طرزِ فکر پر نکتہ چینی نہیں ہے، بلکہ صرف یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ افتا میں اگر اصولِ استحسان کو پیشِ نظر رکھا جائے تو بہت سے عصری مسائل کا حل شریعتِ اسلامیہ بہ آسانی پیش کر سکتی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ استحسان سے کام لینے والے مفتی کا طریقِ فکر اُس مفتی سے مختلف ہوگا جس کی نظروں میں فقہی روایات سے انحراف

---

[1] امداد الفتاویٰ مروجہ بہشتی زیور از مولانا اشرف علی تھانوی، دیوبند، ۱۳۴۳ھ، جلد دوم، ص ۱۲۲

[2] ایضاً جلد دوم، ص ۱۴۵

[3] فتاویٰ رشیدیہ۔ مرتبہ سبحان احمد، کراچی، بلا تاریخ، ص ۴۳۰

کج روی کے برابر ہوتا ہے۔ اِس موقع پر یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اصولِ استحسان پر عمل کرنے والے مفتی بھی فقہی روایات ہی کو سامنے رکھ کر فتویٰ دیتے ہیں، کیوں کہ اگر وہ ایسا نہ کریں تو اُن کے جواب کو فتویٰ کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ مگر یہ امر واقعہ ہے کہ اِن کی نظر روایت کے الفاظ سے زیادہ اُس کے مضمر معانی پر ہوتی ہے۔

۷

ایسا نہیں ہے کہ اصولِ استحسان کو برتنے کی روایت اب بالکل ختم ہو چکی ہے۔ اب بھی وقت پڑ جانے پر علماء اسی اصول کا سہارا لیتے ہیں لیکن کچھ اِس معذرتی انداز کے ساتھ کہ اس سے کوئی صحت مند روایت قائم نہیں ہو پاتی۔ یہ غالباً اِس وجہ سے ہے کہ ہمارے علمائے کرام میں یہ جرأت نہیں ہے کہ وہ کھل کر گزشتہ علماء اور فقہا کی رایوں سے اختلاف کر سکیں۔ زیادہ سے زیادہ وہ یہ کر سکتے ہیں کہ سابقہ نظائر کی تشریح حالات کے مطابق کریں۔ بہر حال موجودہ زمانے میں دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کو اِس بارے میں اوّلیت حاصل ہے کہ اُس نے اِس زمانے میں پیدا ہونے والے مسائل پر قابو پانے کے لیے ۱۹۶۲ میں، مجلسِ تحقیقاتِ شرعیہ کے قیام کا فیصلہ کیا۔ مجلس کے قیام کا مقصد یہ بتایا گیا ہے کہ عصرِ جدید کے اہم مسائل کو ایک ایک کر کے لیا جائے اور انھیں سوال نامے کے ذریعے ملک اور بیرونِ ملک کے چیدہ علماء کی خدمت میں اُن کی رائے معلوم کرنے کے لیے بھیجا جائے۔ جب اِن کے جوابات آ جائیں تو انھیں مجلس کے بورڈ کے سامنے رکھ کر اُن پر سیر حاصل بحث کر کے کسی ایک فیصلے پر پہنچا جائے۔

مجلس کی کارروائیوں کو دیکھنے کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ بعض حالات میں اس نے بورڈ کے اقلیتی گروپ کی اس رائے کو تسلیم کیا ہے جو اکثریت کے برخلاف ایک طرح سے سابقہ نظائر سے روگردانی تھی۔ اس رجحان کو سمجھنے کے لیے ہم انشورنس کے مسئلے کو لیتے ہیں۔ انشورنس اگرچہ موجودہ زندگی کا ایک جزو لاینفک بن چکا ہے، پھر بھی علمائے کرام اسے "جوا" سمجھتے ہوئے اب تک حرام قرار دیتے آئے ہیں۔ ۱۹۶۳ء میں مجلس تحقیقات شرعیہ نے اس مسئلے پر از سر نو سوچ بچار کرنے کا فیصلہ کیا۔ مختلف علماء کے پاس ایک سوال نامہ روانہ کیا گیا کہ موجودہ صورتِ حال میں انشورنس کو جائز سمجھا جا سکتا ہے یا نہیں۔ یہ سوال نامہ ہندوستان اور پاکستان میں مختلف مکاتیبِ فکر سے تعلق رکھنے والے علماء کے پاس بھیجا گیا۔ اچھی خاصی تعداد نے تو سوال نامے کا کوئی جواب ہی نہیں دیا۔ صرف گیارہ علماء کے جوابات موصول ہوئے جن میں سے پانچ نے بعض شرائط کے ساتھ انشورنس کو جائز قرار دیا تھا اور چھ نے اسے بالتصریح حرام لکھا تھا۔ موافق اور مخالف آراء پر بحث کرنے کے لیے مجلس کی ایک نشست ہوئی جس میں ممبر علماء نے ان علماء کی رائے کے حق میں فیصلہ دیا جو انشورنس کے موافق تھے۔ اس طرح ۱۹۶۵ء میں مجلس تحقیقاتِ شرعیہ نے متقدمین و قدیم فقہاء کا حوالہ دیتے ہوئے اعلان کیا کہ "ضرورتِ شدیدہ کے پیشِ نظر اگر کوئی شخص اپنی زندگی یا اپنے مال یا اپنی جائداد کا بیمہ کرائے تو مذکورہ بالا ائمۂ کرام کے قول کی بنا پر شرعاً اس کی گنجائش ہے۔"[1]

---

[1] حافظ محمد تقی امینی، مجلس تحقیقات شرعیہ، ندوۃ العلماء لکھنؤ، "انشورنس کا شرعی حکم" (مرتبہ مولانا محمد رابع حسنی ندوی) کے مقدمہ میں مجلس تحقیقات شرعیہ کا تعارف، ص ۱۲ (نوٹ: ضرورتِ شدیدہ کی تعریف مجلس نے حسب ذیل الفاظ میں کی ہے: ضرورتِ شدیدہ سے مراد یہ ہے کہ جان یا اعضاء یا مال کے ناقابلِ تلافی نقصان کا اندیشہ قوی ہو، ضرورتِ شدیدہ موجود ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ مجلس کے نزدیک مسئلہ بیمہ کار ائے پر منحصر ہے جو خود کو عند اللہ جواب دہ سمجھ کر علماء کے مشورے سے کیا کرے۔ (۲) انشورنس کے سلسلے میں اسلامی اور عصری دنیا کے نمائندہ اخبار جنگ کراچی (۲۰ اکتوبر ۱۹۷۰ء) میں ڈاکٹر محمد حیات اللہ صدیقی کا مضمون "انشورنس اسلامی حیثیت میں" ملاحظہ ہو۔

اگر دیکھا جائے تو مجلس کا قیام اور اس کا جمہوری طریقِ کار ایک طرح سے اجتہاد کے اس دروازے کو کھولنے کی ایک کوشش کے مرادف تھا جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ صدیوں سے بند رہنے کی وجہ سے وہ اتنا زنگ آلود ہو چکا ہے کہ اسے توڑا تو جا سکتا ہے مگر کھولا نہیں جا سکتا۔ لیکن مسلم قوم کا مزاج جس انداز پر تشکیل پا چکا ہے اور خود مجلس نے جو محتاط رویہ اپنایا ہے اُسے دیکھتے ہوئے ہم زیادہ اُمیدیں نہیں باندھ سکتے۔ بظاہر اس بات کا امکان بہت ہی کم ہے کہ مسلمانوں کی سماجی زندگی پر مجلس کوئی گہرا اثر ڈال سکے گی۔

اس بات کا بھی امکان کم ہی ہے کہ روایت پرست مفتیوں کی رائیوں پر مجلس کے فیصلوں کا اثر پڑے گا کیوں کہ اصولِ افتاء پر نظرِ ثانی کرنا مجلس کے دائرۂ عمل سے باہر ہے۔ یہ صرف ایک مشاورتی مجلس ہے جس کے فیصلوں کی پابندی کرنا مفتیوں کے لیے ضروری نہیں ہے، اور صدیوں سے ہمارا یہ طریقِ کار رہا ہے کہ جب تک کوئی عمل اجماع کے ذریعے "روایت" کی حیثیت اختیار نہیں کر لیتا اُس وقت تک ہر نیا فیصلہ جو سابقہ نظائر سے ہٹ کر ہو علماء کی نظر میں "بدعت" یا زیادہ سے زیادہ "بدعتِ حسنہ" کی حیثیت رکھتا ہے جسے ایک مفتی اپنے فتوے کی بنیاد نہیں بنا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مجلس تحقیقاتِ شرعیہ کے جوازِ انشورنس کے فتوے کے پورے چار سال بعد بھی اُسی دارالعلوم کے مفتی نے، جہاں اس مجلس کی بنیاد پڑی تھی، ایک استفتاء کے جواب میں کہا کہ انشورنس کرانا شرعاً حرام ہے۔[1] ہم اس سلسلے میں مفتی پر کوئی الزام عائد نہیں کر سکتے کیوں کہ وہ بہ حیثیت مفتی اس بات پر مجبور تھے کہ فتویٰ دیتے وقت مجلس کے فیصلے کو نظر انداز کر دیں کیوں کہ ان کے جو ماخذ ہیں اُن میں مجلس کے فیصلے شامل نہیں ہیں۔ اس صورتِ حال

---

[1] تعبیرات لکھنؤ، ۱۰ ستمبر ۱۹۶۹ء

کو دیکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ماضی کے ورثہ کو عزیز رکھنے والی مذہبی قیادت پر مجلس اپنا اثر ڈالنے میں زیادہ کامیاب نہ ہو سکے گی۔

دوسری طرف یہ بھی روز روشن کی طرح ظاہر ہے کہ اپنی بناوٹ کے اعتبار سے مجلس تحقیقات شرعیہ "جدید ذہن"[1] کے مسلمانوں کو اپنے قریب نہ لا سکے گی۔ کیوں کہ مجلس اگرچہ نئے مسائل کی تحقیقات کے لیے قائم کی گئی ہے لیکن اُس کے ممبران سب کے سب وہی ہیں جو جدید مسائل کا حل بھی ماضی کے ورثے میں تلاش کرتے ہیں۔ مجلس کے ممبران میں جدید تعلیم یافتہ[2] اشخاص نہیں کے برابر ہیں۔ حد یہ ہے کہ ربوٰ البلال، حکومت کے سودی قرضوں اور انشورنس جیسے پیچیدہ اور جدید مسائل پر بحث و مباحثہ کے وقت بھی ان مضامین کے ماہرین کو "خصوصی مدعوئین" کی حیثیت سے بھی نہیں بلایا گیا۔ شاید اسی وجہ سے کہ ان ماہرین کا شمار علماء میں نہیں ہوتا۔ اور ماہرینِ فن کی غیر موجودگی کی وجہ سے جدید مسائل پر بحث کا انداز پوری طور سے قدامت پرستی کے دائرے کے اندر ہی رہا ہے۔ ایسی صورت میں یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ جدید تعلیم یافتہ مسلمان مجلس کے فرمودات پر شاید ہی دھیان دیں۔

یہاں اس بات کا احتمال ہے کہ میرے اس بیان کو علماء پر صرف ایک الزام سمجھا جائے اور یہ کہا جائے کہ علماء کی کسی جماعت نے یہ اعلان کبھی نہیں کیا کہ اگر

---

[1] جدید ذہن کو سمجھنے کے لیے اسلام اور عصر جدید نئی دہلی، ۱۹۶۷ء میرا مضمون "مذہب اور جدید ذہن" ملاحظہ ہو۔

[2] یہاں پر "جدید تعلیم یافتہ" اور "انگریزی داں" کے فرق کو ضرور ذہن میں رکھنا چاہیے۔ مجلس کے ممبروں میں ایسے لوگ ہیں جنھیں عرف عام میں تو جدید تعلیم یافتہ کہا جاتا ہے لیکن درحقیقت ان کا شمار انگریزی دانوں میں کیا جانا چاہیے۔ کیونکہ جن ملکوں میں عصری علوم کا ذریعہ تعلیم انگریزی زبان ہے وہاں کا ہر جدید تعلیم یافتہ انگریزی داں ہوتا ہے لیکن وہاں کے ہر انگریزی داں کا جدید تعلیم یافتہ ہونا ضروری نہیں ہے۔

صاحب استعداد غیر علماء ماہرینِ فن موجود ہوں تو اشتراک کو حاصل نہ کیا جائے۔ لیکن اسے کیا کروں کہ قول کے تو نہیں مگر عمل کے جو دستاویزی ثبوت ابھی تک مجھے میسر آئے ہیں اُن کی روشنی میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ علماء "اجتہاد" کو صرف اپنا حق سمجھتے ہیں۔ "ربوٰ البلال" "خاندانی منصوبہ بندی" اور "انشورنس" سے متعلق مطبوعہ کاغذات کے مطالعہ سے یہی پتہ چلتا ہے کہ غیر علماء ماہرینِ فن مجلس کے فیصلوں میں شریک نہیں رہے ہیں۔ انشورنس کے بارے میں یہ وضاحت سے لکھا ہوا ہے کہ ایک سوال نامہ ہند اور بیرون ہند کے متعدد علمائے کرام کی خدمت میں بھیجا گیا[1] اسی طرح ربوٰ البلال سے متعلق سوالنامہ صرف "حضرات علمائے کرام کی خدمت میں بھیجا گیا"[2] خاندانی منصوبہ بندی کے بارے میں جو کچھ طے کیا گیا وہ بھی صرف علماء ہی کی رائے سے طے کیا گیا۔[3] اگر علمائے کرام اجتہاد کے میدان میں اشتراکِ عمل کے قائل ہوتے تو پھر کیا یہ مناسب نہ تھا کہ مذکورہ بالا مسائل پر غور و خوض کرتے وقت "فلکیات" "معاشیات" "سیاسیات" اور "طبیعیات" کے ان مسلم ماہرین کو بھی جو اصطلاحی طور سے علماء کے زمرے میں نہیں آتے مجلس کا باقاعدہ ممبر بنایا جاتا اور اُن کے علم سے فائدہ اُٹھایا جاتا؟

جمعیۃ العلماء ہند نے بھی انھیں خطوط پر ایک ادارہ المباحث الفقہیہ قائم کیا ہے۔ اس ادارے کا مقصد اس کے ایک اہم رُکن مولانا سجاد حسین کے الفاظ میں "یجوز ام لا یجوز" کی قسم کے مسائل میں تحقیق کرنا ہے، یعنی وہ مسائل جو کسی نہ کسی اعتبار سے فتنہ کو مس کرتے ہیں اور جن کی بنا پر مسلمانوں کے سامنے یہ سوال پیدا ہو گیا ہے کہ ایک فعل کو حرام سمجھیں یا حلال، ہم چاہتے ہیں کہ علماء کے اشتراک و تعاون سے اس بارے میں حکم شرعی

---

[1] ملاحظہ ہو تجویز مجلس تحقیقات شرعیہ متعلق انشورنس مرتبہ مولانا محمد اسحٰق سندیلوی ندوی، دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ، ص ۲

[2] تجویز مجلس تحقیقات شرعیہ متعلق ربوٰ البلال مرتبہ مولانا محمد اسحٰق سندیلوی، ندوی، لکھنؤ، ص ۳

[3] فتویٰ مستفاد از سندیلوی، دار العلوم ندوۃ العلماء، مطبوعہ صفت روزنامہ الجمعیۃ، لکھنؤ، یکم دسمبر ۱۹۶۷ء

تشکیل کریں اور مسلم عوام کو ان سے آگاہ کریں۔" علماء کا مطلب مولانا سجاد حسین ہی کے الفاظ میں یہ ہے: "علماء سے ہماری مُراد کسی محدود طبقے کے علماء نہیں ہیں بلکہ ہم ہر طبقۂ فکر کے علماء سے ربط قائم کریں گے اور نہ صرف ہندوستان بلکہ عالمِ اسلام کے بڑے بڑے مراکز کے علماء سے بھی رجوع کریں گے۔ ہماری کوشش ہوگی کہ مسائل میں وہ رائے سامنے آئے جس پر زیادہ سے زیادہ علمائے اسلام اور اصحابِ فتویٰ کا اتفاق ہو۔"[۲۹]

مجلسِ تحقیقاتِ شرعیہ اور ادارہ المباحث الفقہیہ کے مقصد اور طریقِ کار میں بظاہر کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں کے دونوں نئے مسائل کا حل تلاش کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن چوں کہ ان میں سے کسی کو بھی یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے کہ وہ اپنے فیصلوں کو ہندوستانی مقننوں سے بہ حیثیت نفاذ تسلیم کرا سکے اس لیے سردست ہندوستان کے اصولِ انتظام میں اور ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی قیادت کے ڈھانچے میں کسی نمایاں تبدیلی کا امکان نظر نہیں آتا۔

---

[۲۹] ہفت روزہ الجمعیۃ، دہلی، ۲۲ مئی ۱۹۷۰ء، ص ۲، ۱۱۔

باب ۴

قانون اور شریعت

اکثر ہندوستانی مسلمانوں کا خیال ہے کہ شریعت کے دائرے میں، خاندانی، سماجی، تعزیراتی، تجارتی، غرضے کہ ہر قسم کے قوانین آتے ہیں لیکن چوں کہ وہ اس وقت اس حیثیت میں نہیں کہ شریعت کو پورے ملک کا قانون بنا سکیں اس لیے انھوں نے ذاتی اور سماجی زندگی میں قانون کی تفریق کو عملاً قبول کر لیا ہے۔ اس طرح اپنی ذاتی زندگی کو تو وہ شریعت کے تحت رکھنا چاہتے ہیں مگر سماجی زندگی کو ملک کے عام قانون کے مطابق گذارنے پر رضامند ہیں۔

یہاں پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ کیا ماضی میں کوئی ایسا دور بھی ہندوستان میں رہا ہے جب مسلمانوں کی پوری زندگی شرعی قوانین کے تحت رہی ہو؟ دراصل یہ بات مؤرخین کے طے کرنے کی ہے، ہم تو یہ جانتے ہیں کہ جب انگریز اس ملک میں آئے تو انھوں نے شریعت کے صرف اُس حصّے کو قانون کی شکل میں باقی رکھا، جس کے دائرے میں نکاح و طلاق اور کچھ حد تک وراثت کے مسائل آتے ہیں اور جسے اب عام طور سے مسلم پرسنل لا کہا جاتا ہے

---

[۱] دیکھئے صفحہ مذکورہ بالا ص ۱۰۷

اگر کوئی بحث ہی کرنا چاہے تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ مسلمانوں نے ماضی میں شرعی قوانین کو اتنی اہمیت نہیں دی جتنی کہ وہ آج دے رہے ہیں، کیوں کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو جس وقت انگریزوں نے شریعت کے مختلف قوانین کو منسوخ کیا تھا اُس وقت وہ اُس کے خلاف باقاعدہ کوئی مہم چلاتے۔ انگریزوں نے چوری کی سزا قطع ید منسوخ کی، زنا کی سزا دُرّے بازی بند کی، ارتداد کی سزا قتل کو ختم کیا اور مسلمان ہر تنسیخ کو خاموشی سے قبول کرتے چلے گئے۔ یہ بات اپنی جگہ پر صحیح ہے لیکن ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ انگریزوں کی حکومت میں عوام کی مرضی کو کوئی دخل نہیں تھا۔ اُس زمانے میں مسلمان ہندوستان کے "شہری" نہیں بلکہ تاج برطانیہ کی "رعایا" ہوتے تھے اور انھیں کسی قسم کا کوئی دستوری حق حاصل نہیں تھا۔ جتنے کچھ بھی انگریزوں نے شرعی قوانین باقی رہنے دیے اُس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ اُسے وہ مسلمانوں کا حق سمجھتے تھے بلکہ اُن کی سیاسی مصلحت کا تقاضا یہی تھا کہ ہندوستان کی مختلف مذہبی اکائیوں کو عائلی مسائل میں اپنے اپنے مذہب پر عمل کرنے کی اجازت دے دی جائے۔ بہرحال یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مسلمانوں نے انگریزوں کے زمانے میں بھی شریعت کی پامالی کے خلاف غم و غصہ کا بارہا اظہار کیا۔ تحریکِ آزادی کا اگر غیر جانب داری سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ مسلم قیادت کا ایک بہت بڑا حصہ صرف اس وجہ سے انگریزوں کے خلاف تھا کہ اُسے یقین تھا کہ انگریزی حکومت اُن کی بدترین دشمن تھی اور وہ ہندوستان کے وسائل پر غاصبانہ قبضہ کر کے عالم اسلام کی کمزوری اور ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی میں انحطاط لانے کا باعث بنی تھی[۱] ہندوستان کے علماء نے جنگِ آزادی میں جو دل کھول کر حصہ لیا اُس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ سمجھتے تھے کہ انگریزوں کے ملک سے

---

[۱] مثلاً کے لیے ملاحظہ ہو جمعیۃ علمائے ہند کے تیرہویں سالانہ اجلاس کا خطبۂ صدارت از مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی، دہلی، ۱۹۳۰ء

نکل جانے کے بعد مسلمان ہندوستان میں شریعت کے مطابق زندگی گزار سکیں گے[۱] آج بھی ہندوستان کے اکثر علماء برملا کہتے ہیں کہ اگر جنگِ آزادی کے دوران اُنھیں یقین ہو گیا ہوتا کہ انگریزوں کے چلے جانے کے بعد مسلمان ہندوستان میں شریعت کے مطابق اپنی زندگی نہ گزار سکیں گے تو آزادی کی جدوجہد میں اُنھوں نے جس جوش و خروش کا اظہار کیا تھا اُس میں یقیناً کمی آ گئی ہوتی[۲] بہرحال چوں کہ آزادی ایک ایسی سیاسی صورتِ حال میں ملی جس کا علماء کو شان و گمان بھی نہ تھا اس لیے وقت کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے وہ اپنے موقف میں کچھ نرم سے ہو گئے، اور دستور سازی کے زمانے میں اس بات کا علی الاعلان مطالبہ نہ کر سکے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے دستور میں الگ سے حقوق و مراعات متعین کی جائیں۔ بہرصورت چوں کہ دستور نے "مذہبی آزادی" کی ضمانت دے دی اس لیے علماء کو یہ اطمینان ہو گیا کہ انگریزی[۳] میں اُنھیں جتنی مذہبی آزادی حاصل تھی، اگر اس سے زیادہ نہیں تو کم از کم اتنی تو ضرور ہی سیکولر ہندوستان میں حاصل رہے گی۔ حالانکہ اگر وہ اپنی آنکھیں کھلی رکھتے تو اُنھیں ہوا کی سمت کا اندازہ ہو جاتا۔

جس زمانے میں ہندوستانی پارلیمنٹ "ہندو کوڈ بل" پر بحث کر رہی تھی اُسی وقت پارلیمنٹ کے اکثر ممبروں نے یہ بات اُٹھائی تھی کہ ہندوؤں کے قوانین کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے عائلی قوانین میں بھی اصلاحات کی جائیں[۴] لیکن اُس وقت کی حکومت نے سیاسی

---

[۱] اس تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب "سلم پرسنل لاز ان ماڈرن انڈیا" (ایشیا پبلشنگ ہاؤس، بمبئی، ۱۹۶۰ء) نیز ملاحظہ ہو میری کتاب "دی ورلڈ بنک اسکول ایشو دی ڈیبیٹ ان پاکستان" (کراچی، ۱۹۶۲ء)

[۲] مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اپنی کتاب "انقلاب امت" (مطبوعہ ۱۹۶۷ء) کے خطبۂ صدارت میں کیا ہے۔

[۳] ۔۔۔ پنڈت گووند بلبھ پنت نے ۱۹۴۹ء میں پارلیمنٹ میں کہا تھا "اگر ہندوستان ایک تھیوکریسی کی ریاست ہے تو پھر ہندوؤں کو بھی ایک فرقے کے لیے قانون بنایا جائے..... کیا ہماری گورنمنٹ مسلمانوں کے لیے بھی یہ قانون پاس کرے گی" (دستور ساز اسمبلی کا مباحثہ (انگریزی) جلد ۲، ص ۵۷۰)

مصالح کی بنا پر اس مطالبہ کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا[۵] اور مسلمان حکومت کی وقتی مصلحت کو ایک متعین پالیسی سمجھ کر مطمئن ہو گیے کہ اب ان کے عائلی قوانین میں کبھی تبدیلی نہ ہو سکے گی۔ انھوں نے اس بات پر دھیان نہیں دیا کہ وہ وقت بہت قریب ہے جب اصلاح کا مطالبہ پھر سے شدت اختیار کرے گا اور انھیں بھی اپنے ہم وطنوں اور مسلم ممالک کے مسلمان بھائیوں کی طرح عائلی قوانین میں اصلاحات کو قبول کرنے پر مجبور ہونا پڑے گا۔[۶] دیکھتے دیکھتے وہ وقت سر پر آ گیا، اور اب جب کہ ہر طرف سے اصلاح کی آوازیں اٹھنے لگی ہیں تو ان مسلمانوں میں جو اصلاحات اور تبدیلی کے خلاف ہیں بے چینی پھیلنے لگی ہے۔

۲

مسلم پرسنل لا میں اصلاحات کے سوال پر اس وقت مسلمانوں کی قیادت اساس پسند (Fundamentalist) اور تجدد پسند (Modernist) دو طبقوں میں بٹی ہوئی ہے۔ اوّل الذکر کے نزدیک مسلم پرسنل لا مذہب کا ایک جزو ہے اس لیے اس میں کسی قسم کا ردّوبدل نہیں ہو سکتا۔[۷] ان لوگوں کے کہنے کے مطابق مسلم پرسنل لا

---

[۵] ڈی، ای، اسمتھ؛ "انڈیا ایز اے سیکولر اسٹیٹ" (پرنسٹن یونیورسٹی پریس ۱۹۶۳ء، ص ۲۹۰)

[۶] ایضاً ص ۲۹۱۔

[۷] مثال کے طور پر مسلم پرسنل لا کے موضوع پر جمعیۃ علمائے ہند کی ورکنگ کمیٹی منعقدہ ۱۸، ۱۹ اپریل ۱۹۷۰ء کا ریزولیوشن ہفت روزہ الجمعیۃ (دہلی یکم مئی ۱۹۷۰ء) میں ملاحظہ ہو۔ نیز مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی کا مضمون "مسلم پرسنل لا میں اصلاحات" ہفت روزہ عزائم (لکھنؤ، ۱۹ جون ۱۹۷۰ء)

میں ردّوبدل کا دوسرا نام تنسیخ شریعت ہے۔[۸] اسی وجہ سے اساس پسندوں کا کہنا ہے کہ اگر پارلیمنٹ مسلم پرسنل لا میں کسی قسم کی اصلاح کرتی ہے تو وہ سیکولرزم — یا اُن کے مفہوم کے مطابق مذہبی معاملات میں غیر جانب داری — کے خلاف ہوگا، اساسی قیادت کے بہ قول اگر پارلیمنٹ مسلم پرسنل لا کے بجائے کوئی ایسا قانون بناتی ہے جو تمام شہریوں پر بلا اختلافِ مذہب وملت نافذ ہو، اور اُسے غیر مسلم ممبروں کے ووٹ سے پاس کرا لیتی ہے تو یہ بات سیکولرزم کو بے معنی کر دے گی کیوں کہ مسلمان ممبر تو اقلیت میں ہونے کے باعث کسی قسم کے بل کو بھی پاس ہونے سے نہیں روک سکتے۔[۹]

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ اساس پسند جس طرح اپنے خدشات کا اظہار کر رہے ہیں، یہ آزاد ہندوستان کی تاریخ میں کچھ پہلی بار نہیں ہو رہا ہے۔ جس وقت ہندو کوڈ بل پر بحث ہو رہی تھی اُس وقت ہندوؤں کے بالاتر مذہبی اور سیاسی رہ نماؤں نے بھی اسی قسم کے خدشات کا اظہار کیا تھا کہ حکومت ہندوؤں کے ایک خالص مذہبی معاملے کو غیر ہندو ووٹوں کے ذریعے طے کرنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اگرچہ تعداد کے لحاظ سے غیر ہندو ممبر اس حیثیت میں نہیں تھے کہ بل پر اثر انداز ہو سکتے، پھر بھی بہت سے ہندو لیڈر صرف اس بات پر خفا تھے کہ ہندوؤں کے مذہبی معاملے میں غیر ہندوؤں کو بولنے کا موقع دیا جا رہا تھا۔[۱۰] حکومتِ ہند کو ہندو کوڈ بل کے پاس کرانے میں ہندوؤں کی

---

[۸] شاہ معین الدین ندوی، "اسلامی اصطلاحات" (دارالمصنفین اعظم گڑھ، جولائی ۱۹۷۰ء، خیر مذاکرات (لکھنؤ ۱۹ جولائی ۱۹۷۰ء) کا اداریہ

[۹] مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، "ہماری ذمہ داری اور مسلمانوں کا مستقبل" (لکھنؤ ۱۹ جون ۱۹۷۰ء)

[۱۰] منتقد ہندو کوڈ بل کے خلاف آل انڈیا کنونشن میں تقریر کرتے ہوئے ڈاکٹر گوکل چند نارنگ نے کہا تھا "یہ ہندوؤں کے لیے ایک ایسا قانون بنا رہے ہیں جو ہندوؤں پر تو پوری طرح نافذ ہوگا لیکن دوسروں پر نہیں ہوگا۔" (ملاحظہ ہو کتاب کوٹ بل کنونشن، ص ۱۳) خود پارلیمنٹ میں ہندو مہاسبھا کے لیڈر این سی چٹرجی نے بھی اپیل کی تھی کہ ہندو شادیوں کے متعلق قانون میں دست اندازی نہ کیجیے اور طلاق کا حق نہ دیجیے (ٹوک سبھا مباحثے، انگریزی، ۱۹۵۵ء، حصہ ۲ جلد ۲، کالم ۶۸۵۵)

مذہبی قیادت سے ایک طرح سے مورچہ لینا پڑا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ہندوؤں کے قدیم الخیال طبقے نے بل کی سخت مخالفت کی تھی اور اسے مذہبی حقوق کی حق تلفی کے مرادف قرار دیا تھا۔[۱] ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ اپنے کو سیکولر کہنے والی ریاست مذہبی قوانین میں دخل اندازی نہیں کر سکتی۔[۲] لیکن ہر قسم کی مخالفت کے باوجود ہندوؤں کے معاشرتی قوانین میں تبدیلیاں ہو کر رہیں، کیوں کہ خود ہندوؤں کا ایک بہت بڑا طبقہ اصلاحات کے حق میں تھا۔ بالکل اسی طرح مسلمانوں میں بھی تجدد پسندوں کا ایک ایسا طبقہ پیدا ہو چکا ہے جو موجودہ مسلم پرسنل لا کو فرسودہ اور ترقی کی راہ میں مضر سمجھتا ہے۔ یہ طبقہ حکومت سے بار بار مطالبہ کرتا ہے کہ مسلم پرسنل لا پر موجودہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق نظر ثانی کی جائے۔ ان مسلمانوں نے اپنا مطالبہ تو مسلم پرسنل لا میں اصلاحات کے نام سے شروع کیا تھا، لیکن اب بات بڑھتے بڑھتے یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ ان میں سے کچھ لوگ ہندوستان کے تمام شہریوں کے لیے یکساں قانون کا مطالبہ کر رہے ہیں، کیوں کہ ان کے بہ قول اگر کوئی ریاست اپنے تمام شہریوں کے لیے یکساں معاشرتی قانون وضع نہیں کرتی تو پھر ایسی ریاست اپنے کو سیکولر ریاست کہنے کا حق نہیں رکھتی۔[۳]

جب ہم ذرا گہرائی میں جا کر ان دونوں مسلم قیادتوں کا تجزیہ کرتے ہیں تو ہمیں نظر آتا ہے کہ اساس پسند تو عموماً اس بات پر متحد رہتے ہیں کہ حکومت کو مسلم پرسنل لا میں دخل اندازی نہیں کرنی چاہیے، لیکن تجدد پسند دو گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ کچھ تو وہ ہیں جو اپنے خیالات کی بنا پر اعتدال پسند کہے جا سکتے ہیں اور کچھ وہ ہیں جنھیں ہم

---

[۱] ڈی۔ کے سہنا کا مضمون "سیکولرزم اینڈ انڈین ڈیماکریسی" انھی کی مرتبہ کتاب "سیکولرزم اِن انڈیا" (بمبئی، ۱۹۶۸ء، ص ۳۳)

[۲] ایم۔ آر۔ مائے اور بیگ کی خود نوشت سوانح "ان ڈیفرنٹ سیڈلس" (بمبئی، ۱۹۶۷ء، ص ۱۲۹)

انتہا پسند کہہ سکتے ہیں۔

اعتدال پسندوں میں عموماً وہ جدید تعلیم یافتہ مسلمان شامل ہیں جو اصلاحات کے حق میں تو ہیں لیکن اصلاحات کو حکومت کی طرف سے جبراً عائد کرنے کے خلاف ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ مسلم عوام کے ذہن میں اصلاح کی اہمیت کو آہستہ آہستہ بٹھایا جائے اور انھیں اس پر تیار کیا جائے کہ وہ خود اصلاح کا مطالبہ کرنے لگیں۔ اسلامی قانون کے مشہور محقق آصف فیضی نے انتہا پسندوں کی طرف سے منعقد کی ہوئی ایک مجلس میں یہی بات کھلم کھلا کہی تھی کہ "سیکولر ریاست کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ یکساں معاشرتی قانون کا نظریہ عوام کے سامنے پیش کرے اور ایسی فضا تیار کرے کہ لوگ خود اصلاحات کا مطالبہ کرنے لگیں۔ لیکن مسلمان جب تک خود سے مطالبہ نہ کریں اُس وقت تک حکومت کو اس معاملے میں دخل اندازی نہیں کرنی چاہیے۔"[۴]

کچھ اعتدال پسندوں کا یہ بھی خیال ہے کہ حامیانِ اصلاح کا پہلا قدم یہ ہونا چاہیے کہ وہ علماء کے ساتھ سر جوڑ کر بیٹھیں، انھیں اصلاحات کی اہمیت سمجھائیں اور ان کے مشورے سے طے کریں کہ کن کن باتوں میں اصلاح کی ضرورت ہے۔[۵] بعض لوگ اس تجویز پر ناک بھوں چڑھائیں گے کیوں کہ ان کے خیال میں اونٹ کا سوئی کے ناکے سے نکل جانا ممکن ہے مگر علماء کا اصلاحات پر راضی ہونا ممکن نہیں ہے۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اگر ہم ماضی قریب پر ایک نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ جب بھی علماء کو سنجیدگی کے ساتھ اصلاحات کی طرف متوجہ کیا گیا تو جس حد تک بھی شریعت کے دائرے

---

[۳] نظیر کمیٹی رپورٹ، دہلی، ۱۹۷۰ء۔ ۱۔ ایک دوسرے اعتدال پسند مسلمان ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، دہلی، کی طرف سے بلائے گئے ایک جلسے میں یہی خیال ظاہر کیا تھا۔ دیکھیے ندائے ملت، لکھنؤ، ۱۹ جولائی ۱۹۷۰ء، ص ۵

[۴] رسالہ جامعہ (نئی دہلی، فروری ۱۹۶۸ء) میں ضیاء الحسن فاروقی کا مضمون "ہندوستانی مسلمان اور سیکولر ریاست"

میں رہتے ہوئے اِن سے ممکن تھا، اُنھوں نے اصلاحات کے مطالبے کا ساتھ دیا مثلاً اس صدی کی تیسری دہائی میں مسلمان عورتوں کے حقِ خلع کو قانونی حیثیت دینے کے لیے ایک تحریک اُٹھی۔ علماء نے صورتِ حال کی سنگینی کا احساس کیا اور اُن لوگوں کا ساتھ دیا جو اُس وقت کے رائج مسلم پرسنل لا میں کچھ ایسی خفیف بڑھوانا چاہتے تھے جن کی رُو سے مسلمان عورتیں اپنے ناپسندیدہ شوہروں سے چھٹکارا حاصل کر سکیں۔ اِس مضمون کی ایک تجویز اُس وقت کی مرکزی قانون ساز اسمبلی میں اس کے ایک ممبر قاضی محمد احمد کاظمی نے علماء کے مشورے سے مرتب کر کے پیش کی[۱] جو کچھ ترمیم و تبدیلی کے بعد ۱۹۳۹ میں "قانون تنسیخِ نکاح[۲]" کے نام سے نافذ کر دی گئی۔ اور جیسا کہ فیضی صاحب نے کہا ہے "ماضی میں بنائے گیے قوانین میں یہ ایک بہت ہی زیادہ ترقی پسندانہ قانون ہے[۳]۔"

اس تجربے کے بعد ہمیں اِس امکان کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ اگر علماء کے سامنے صحیح صورتِ حال لائی جائے تو وہ بھی مطالبۂ اصلاح کی حمایت کرنے پر راضی ہو جائیں گے، لیکن اِس وقت تو صورتِ حال یہ ہے کہ اصلاح کے مسئلے کو بہت حد تک سیاسی رنگ دے دیا گیا ہے جس کی وجہ سے مختلف فکر و خیال کے لوگوں کا ایک جگہ سر جوڑ کر بیٹھنا ہی مشکل نظر آ رہا ہے۔

---

[۱] جسے اصلاح کیا ہے "از مولانا محمد میاں جلد اوّل ص ۶، دہلی ۱۹۴۲ (اس تجویز کے پس منظر کو معلوم کرنے کے لیے ملاحظہ ہو میرا مذکورہ بالا انگریزی کتاب (حوالہ بالا نوٹ نمبر ۳) کے ساتویں باب کا نوٹ نوٹ ۔ ۶۰، صفحات ۱۳۰-۱۳۱)

[۲] ملاحظہ ہو ضمیمہ نمبر ۲ ص ۱۴۱

[۳] اے۔ اے فیضی "آؤٹ لائنس آف محمڈن لا" (آکسفورڈ، نیو اڈیشن، ۱۹۶۴، ص ۱۶۱)

۳

جب ہم انتہا پسندوں کے خیالات کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ اگرچہ ان کی اور اعتدال پسندوں کی منزلِ مقصود ایک ہی ہے لیکن دونوں کے طرزِ فکر میں نمایاں فرق ہے۔ اعتدال پسندوں کے برخلاف انتہا پسند جن میں غیر مسلم بھی شامل ہیں، مسلم پرسنل لا میں فوری تبدیلی کے خواہاں ہیں، خواہ یہ تبدیلی عام مسلمانوں کے علی الرغم قانون کے ذریعے ہی کیوں نہ حاصل ہو۔ انتہا پسند بھی اعتدال پسندوں کی طرح جدید تعلیم یافتہ طبقہ ہی سے تعلق رکھتے ہیں لیکن نمایاں قسم کے انتہا پسند مسلمان اپنی تعلیم، تجربہ اور ذہنی بلندی میں اعتدال پسند مسلمانوں کے پایہ کو نہیں پہنچتے، مثلاً انتہا پسند مسلمانوں کے ایک سرخیل۔ حمید دلوائی۔ کو جنھیں خاص طور سے ہندوستان کا انگریزی پریس بہت اچھالتا رہتا ہے۔ اصطلاحی معنوں میں تعلیم یافتہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ انھوں نے کسی اعلیٰ تعلیم گاہ کا منہ نہیں دیکھا ہے، اُن کی جو کچھ بھی تعلیم ہے وہ خانہ ساز ہے اور طبیعتہً اُنھیں خواہ مخواہ چھیڑ چھاڑ کرنے میں مزا آتا ہے[۱] غالباً اِنھیں وجہوں سے انتہا پسندوں کے نام پر مسلمان ناک بھوں چڑھاتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ لوگ ہندوؤں کی نظروں میں اپنے کو لبرل اور ترقی پسند ثابت کرنے کے لیے اسلام اور مسلمانوں پر کیچڑ اُچھالتے رہتے ہیں[۲]۔

اساس پسند، اعتدال پسند اور انتہا پسند تینوں کے تینوں اپنے اپنے خیال میں

---

[۱] حمید دلوائی کی کتاب "مسلم پالیٹکس اِن انڈیا" (دہلی ۱۹۶۹) کے سرورق پر مصنف کا تعارف ملاحظہ ہو۔

[۲] مثلاً ہفت روزہ "الجمعیۃ" دہلی (۲۲ جون ۱۹۷۰) میں حمید دلوائی پر علی گڑھ کے سید نام علماء کا شیوہ ملاحظہ ہو۔ نیز روزنامہ "الجمعیۃ" دہلی ۳۰ جون ۱۹۷۰۔

مسلمانوں ہی کی فلاح و بہبود کے لیے کام کر رہے ہیں لیکن میدان مختلف ہونے کے باعث ان میں باہم حریفانہ چشمک پیدا ہو چکی ہے۔ اگرچہ اعتدال پسند اپنی تقریروں اور تحریروں میں بہت حد تک معروضیت اور غیر جذباتیت کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے پھر بھی ان پر دونوں گروہوں کا نزلہ گرتا رہتا ہے۔ اساس پسندوں کے خیال میں یہ لوگ مخالف گروہ سے تعلق رکھتے ہیں اور مسلمانوں کے ہمدرد بن کر اسلام کی جڑ کاٹنے میں مشغول ہیں[۱]۔ دوسری طرف انتہا پسندوں کا خیال ہے کہ یہ لوگ درحقیقت مفاد پرست ہیں۔ اسی وجہ سے وہ انھیں نقلی تجدد پسند (Pseudo Modernist) کہتے ہیں[۲]۔ مثلاً ایک غیر مسلم انتہا پسند نے اعتدال پسندوں کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ "درحقیقت ہندوستانی مسلمانوں کی موجودہ قیادت یا تو لاعلاج حد تک قدیم الخیال ہے یا پھر مفاد پرستانہ سیاست کا شکار ہو چکی ہے۔ آخر الذکر حضرات اپنی پرائیوٹ مجلسوں میں تو نئے زمانے کے تقاضوں کے پیشِ نظر اسلامی روایات کی آزادانہ تشریح کی بات کرتے ہیں لیکن جب عوام کے سامنے آتے ہیں تو پھر چپا چپا کر باتیں کرنے لگتے ہیں تاکہ دوسروں کی نظروں میں انھوں نے اپنی جو جگہ بنائی ہے اس کی انھیں کوئی قیمت نہ ادا کرنی پڑے۔"[۳]

---

[۱] مثلاً "ملت" (لکھنؤ، ۱۵ جولائی، ۱۹۷۰) ملاحظہ ہو جس میں ایڈیٹر (ڈاکٹر یوسف حسین) کے خلاف ایک تقریر ہوا (نوٹ بالا ۱۲) پر "پاکٹی علی یوسف" کے عنوان سے اداریہ لکھا۔ ہفتہ وار رسالے کا شمارہ ۲۳ اگست، ۱۹۷۰، جس میں ضمناً کوان کی ایک تقریر (نوٹ بالا ۱۲) کی بنیاد پر "لکیر کے فقیر" کے خطاب سے نوازا گیا۔

[۲] ایم۔ اے۔ کرانڈیکر "اسلام ان انڈیا: ٹرانزیشن آف ماڈرنٹی" (بمبئی، ۱۹۶۸) باب ۱۲۔

[۳] ایس۔ ای۔ حسین کی کتاب "انڈین مسلمس: چیلنج اینڈ اپارچونیٹی" (بمبئی، ۱۹۶۸) پر اے۔ بی۔ شاہ کا مقدمہ ص ۱۲۔ (ب)۔ بی۔ شاہ نے یہ جملہ اپنی کتاب "چیلنجز ٹو سیکولرزم" (بمبئی، ۱۹۶۸) میں بھی حرف بحرف دہرایا ہے کہ آخر الذکر کتاب میں "کرانڈیکر کی نظروں" کو "غیر مسلموں کی نظروں" سے بدل دیا گیا ہے۔

اس طرح انتہا پسندوں نے اصلاح پسند مسلمانوں کو "اصلی تجدد پسند" اور "نقلی تجدد پسند" دو طبقوں میں تقسیم کر رکھا ہے۔ ان کے بیان کے مطابق "نقلی تجدد پسندوں" میں زیادہ تر مولانا ابوالکلام آزاد کے "متبعین" ہیں جنھیں کانگریس سے ان کے تعلق کی بنا پر "قوم پرست مسلمان" بھی کہا جاتا ہے[۱]۔ انتہا پسندوں کو "نقلی تجدد پسندوں" سے بنیادی شکایت یہ ہے کہ یہ لوگ قانونِ محمدی میں اصلاحات یا ایک مشترکہ قانون کے بارے میں اپنی زبان شاذ و نادر ہی کھولتے ہیں۔ اگر کبھی انھیں مجبور ہو کر اس موضوع پر کچھ کہنا یا لکھنا ہی پڑتا ہے تو پھر وہ قدیم الخیال مسلمانوں کی مذہبی زود حسی کو ذہن میں رکھتے ہوئے گول مول باتیں کرتے ہیں۔ ان کے قول اور عمل کے درمیان بہت فرق ہے لیکن بہر صورت یہ فرق اتنا بڑا نہیں ہے کہ انھیں احیائیت پسندوں کی صف میں لا کھڑا کرے۔ یہ لوگ سیکولرزم کی موافقت میں تو آگے آگے رہتے ہیں لیکن جب اس کی جزئیات کا وقت آتا ہے تب ان کے قدم ڈگمگانے لگتے ہیں اور وہ ایسا موقف اختیار کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس میں قدیم الخیال لوگوں سے کھل کر مقابلہ کرنے کی نوبت نہ آئے۔[۲]

انتہا پسند یہ بھی کہتے ہیں کہ "نقلی تجدد پسند" مسلمان مجوبانہ اور معذرتانہ اندازِ گفتگو اختیار کیے رہتے ہیں تاکہ لوگ عوام کی ناراضگی کے ڈر سے اپنے اصلی خیالات کھلم کھلا ان کے سامنے پیش نہیں کرتے مگر ان کے برخلاف جو لوگ "اصلی تجدد پسند" ہیں ان میں عوام کی خوشی یا ناخوشی کا خیال کیے بغیر خود اپنے اوپر تنقید کرنے کی ہمت ہے، اور یہ لوگ مذہبی مسائل میں جذباتی تعلق کی پروا نہیں کرتے۔ انتہا پسندوں کی تقسیم کے

---

[۱] ایم۔ اے۔ کرانڈیکر۔ کتاب مذکور، ص ۳۷۱

[۲] ایضاً

مطابق جامعہ ملیہ کے پروفیسر محمد مجیب اور ڈاکٹر سید عابد حسین، بنبئی کے پروفیسر آصف فیضی "نقلی تجدد پسندوں" کی صف میں آتے ہیں؛ ان کے برخلاف علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے (مرحوم) پروفیسر محمد حبیب کشمیر یونیورسٹی کے (سابق) استاد، ڈاکٹر محمد یٰسین اور (سردست) آسٹریلین نیشنل یونیورسٹی کے استاد، ڈاکٹر سید محمد اطہر عباس رضوی کا شمار یہ لوگ "اصلی تجدد پسندوں" میں کرتے ہیں[۱] لیکن اگر کوئی غیر جانب دار شخص "اصلی" اور "نقلی" تجدد پسندوں کے خیالات کا مطالعہ کرے تو یہ ظاہر ہوگا کہ دونوں میں

---

[۱] پروفیسر محمد حبیب کو شاید اس وجہ سے "نقلی تجدد پسند" کا خطاب ملا ہوگا کہ ای۔ بی۔ شاہ کے بہ قول وہ اپنا اہم ترین کتاب دی انڈین مسلمس (صفحہ ۴۴) میں مسلم قوم الخیال (یا بہ قول ان کے) کو ان الفاظ میں خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں: "مصنف کا یہ یقین ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے پاس ہر قسم کے مسائل کو طے کرنے کے لیے اسلام کی روح اور روحانی اقدار کے صحیح نمائندوں کی شکل میں ایک قابلِ اعتماد معیار موجود ہے اور انھیں اپنے بھلے برے کا فیصلہ کرنے کے لیے ادھر ادھر دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے" (ای۔ بی۔ شاہ کا مقدمہ حمید الدین کی کتاب مذکور، نوٹ بالا ۱۹، ص ۳۰)۔

ڈاکٹر سید عابد حسین کے بارے میں ایک اچھا پسند مصنف کو یہ شکایت ہے کہ وہ اپنی کتاب دی ڈیسٹنی آف انڈین مسلمس (بمبئی ۱۹۶۵) میں مسلمانوں کے اُن خیالات کو نہ صرف یہ کہ تھا نظر انداز کر گئے ہیں جو وہ مطالبۂ پاکستان کی شکل میں ۱۹۴۸ء (دھکا) سے ظاہر کر رہے تھے بلکہ یہ مضحکہ انگیز خیال ظاہر کرتے ہیں کہ دو قومیہ کا نظریہ مسلمانوں نے نہیں بلکہ سادکر نے ۱۹۳۷ء میں پیش کیا تھا۔" (کرانڈیکر، کتاب مذکور، نوٹ بالا ۲۳، ص ۲۷۲) سادکر کے دو قومی نظریے کے بارے میں ملاحظہ ہو میری کتاب نوٹ بالا ۱۶، باب ۸، ص ۱۳۲-۱۳۵)

پروفیسر فیضی کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ "وہ دل سے تو تجدد پسند ہیں لیکن ان میں تحریم الخیال الطبقہ کا کھل کر تعاقب کرنے کی ہمت نہیں ہے۔ انکا یہ ہمیشہ کا شکوہ رہا ہے کہ مسلمان ان سے ناراض رہتے ہیں... پچھلے ۳۰ برسوں میں فیضی نے کبھی بھی مسلمانوں کے مذہبی رویے پر تنقید نہیں کی کہ وہ غیر ضروری طور پر جذباتی اور رجعت پسند ہیں۔" (کرانڈیکر، کتاب مذکور، صفحات ۳۲۹، ۳۷۱)

پروفیسر حبیب کی اصلی تجدد پسندی کا ایک وجہ حمید الدین کے بقول یہ تھی کہ وہ خود اپنے اوپر تنقید کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ (حمید الدین، کتاب مذکور، نوٹ بالا ۱۹، ص ۳۲) ڈاکٹر یٰسین اور ڈاکٹر اطہر عباس رضوی کے بارے میں حمید الدین (کتاب مذکور ص ۹۰) کا کہنا ہے کہ ان دونوں نے علی الترتیب اپنی کتابوں "سوشل ہسٹری آف اسلامک انڈیا" (لکھنؤ ۱۹۵۸) اور "مسلم ریویولٹ اگینسٹ ان ایجوکیشن انڈیا" (۱۹۶۵) میں "تنقیدی اور معروضی" کا ثبوت دیا ہے۔

کوئی خاص فرق نہیں ہے، اور دونوں کے دونوں اظہارِ خیال کے وقت اپنے سامعین کا خیال رکھتے ہیں۔ ہاں اگر بے محابا بات کرنے ہی کو "اصلی" تجدد پسندی کا معیار سمجھا جائے تو پھر اس پر صرف "خود ساختہ" قسم کے انتہا پسند ہی پورے اُتر سکیں گے۔ اس قسم کے لوگ جب اصلاح کے موضوع پر بات کرتے ہیں تو جذبات کی رو میں بہہ کر افہام و تفہیم کے دروازوں کو بالکل ہی بند کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک ایسے ہی انتہا پسند مسلمان کے خیالات ملاحظہ ہوں:

> ہمیں ہندوستان میں مسلم جدیدیت کی مدد کرنی چاہیے۔ ہمیں ایک مشترکہ عائلی قانون کا پُرزور مطالبہ کرنا چاہیے.... ہر شادی کا اندراج مشترکہ عائلی قانون کے تحت ضروری ہونا چاہیے.... اگر کوئی درگاہ یا مندر شاہراہ پر آجائے تو اُسے مسمار کر دینا چاہیے۔ تمام مذہبی اوقاف حکومت کے قبضے میں ہونے چاہییں.... ہر ہندوستانی عورت کا درجہ ایک مشترکہ عائلی قانون کے تحت طے کیا جانا چاہیے۔ پردے کو قانوناً ختم کر دیا جانا چاہیے.... خاندانی منصوبہ بندی کو قانوناً ہر ایک کے لیے لازمی قرار دیا جانا چاہیے۔ مثلاً اگر کسی کے تین بچے پیدا ہو چکے ہوں تو شوہر یا بیوی میں سے کسی ایک کو جبراً بانجھ کر دیا جائے۔ جو مسلمان ان اصلاحات کی مخالفت کرتے ہوں انھیں شہریت کے پورے حقوق نہ دیے جائیں....
> ...جو مسلمان مذہب کی بنیاد پر اصلاحات کی مخالفت کریں اُن پر سختی کے ساتھ شرعی قوانین نافذ کیے جائیں، مثلاً اگر چوری کے جرم میں ماخوذ ہوں تو ان کے ہاتھ کاٹ دیے جائیں، اگر وہ جھوٹ بولیں تو انھیں کھلے بندوں کوڑے مارے جائیں اور اگر

کوئی مسلمان عورت زنا کی مرتکب ہو تو اُسے سرِعام سنگسار کر دیا جائے۔[۲۶]

یہ ایک ایسے انتہا پسند مسلمان کی جذباتی سنا ہٹ کا ایک نمونہ ہے جسے اُس کے دوست و احباب "برانڈڈ نوجوان سیکولرسٹ" (Angry young secularist) کا خطاب دے رکھا ہے۔[۲۷]

۴

جب ہم اُن انتہا پسندوں کا مطالعہ کرتے ہیں جنھیں اپنے جذبات پر کچھ قابو رہتا ہے تو ہمیں یہ دکھائی دیتا ہے کہ وہ اکثر و بیشتر اساس پسندوں کے ساتھ مناظرے میں مشغول رہتے ہیں۔[۲۸] ابھی تک انتہا پسندوں نے اپنے مؤقف کو ثابت کرنے کے لیے

---

[۲۶] حمید یوانی، کتاب مذکور (نوٹ بالا ۱۹) ص ۹۸ - ۹۹

[۲۷] ایضاً (کتاب کا آخری باب) ص ۱۰۱ - ۱۰۸

[۲۸] ایک مثال مسلم پرسنل لا میں اصلاحات کے موضوع پر لکھتے ہوئے اساس پسندوں پر اکثر طنز کرتے رہتے ہیں: اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہمارا قانون جیسا ہو کل ایسی بے لچک یکسانیت کا حامل ہوگا یا ہونا چاہیے جو زندگی میں پیدا ہونے والے مسائل کو نظر انداز کر دے۔ قانون کو بالکل منسوخ قرار دے دینا یا قانون کا یہ نتیجہ آنا ہے کہ ہر شخص اپنی مرضی کا مالک بن جائے۔ بلکہ منطقی طور پر دیکھا جائے تو تعداد ازدواج کی اجازت کو ان غیر معمولی حالات میں ہی دی جا سکتی ہے جہاں اظہار چند زوجگی کے قائل مسلمان مناظرین کرتے رہتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ عورتوں کو بھی یہ وقت ضرورت "چند شوہری" کے اصول پر عمل کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔ ڈاکٹر کا مضمون Reforms of Muslim Personal Laws ملی زیلہ کے "انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈیز" میں (۳ جولائی ۱۹۶۹)

اطمینان بخش دلائل نہیں دیے ہیں، بس گھما پھرا کر اسی متنازعہ فیہ مسئلے کو پیش کرتے رہتے ہیں کہ سیکولر ریاست میں مختلف مذہبی اکائیوں کے لیے الگ الگ قوانین نہیں ہونے چاہییں۔ اصلاحات کے سلسلے میں اگر ان کے دلائل کا علمی تجزیہ کیا جائے تو اس میں بہت کچھ جھول نظر آئے گا۔ مثلاً چند زوجگی کی مخالفت میں کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس زمانے میں مسلمانوں کی ایک بڑی اکثریت عملاً ایک زوجگی پر عامل ہے۔ اس لیے چند زوجگی کو قانوناً ممنوع قرار دینے میں کیا حرج ہے۔[۲۹] اسی طرح بعض حلقوں سے یہ آواز بھی آتی ہے کہ اسپیشل میرج ایکٹ ۱۹۵۴ء کے نفاذ کے بعد اب ہر شخص کو یہ سہولت حاصل ہو گئی ہے کہ وہ مسلمان رہتے ہوئے بھی وراثت وغیرہ کے مسئلے میں اُن نئے طریقوں کو اپنائے جو شریعتِ محمدی کے خلاف ہیں۔[۳۰] گویا اس طرح یہ بات دلوں میں بٹھانے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ ویسے تو مسلمان شریعت پر عمل نہیں کر رہے ہیں لیکن جب اصلاحات کی بات کی جاتی ہے تو پھر خواہ مخواہ مخالفت پر کمربستہ ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ ہمیں ایسے موقع پر یاد رکھنا چاہیے کہ کسی بات کے صحیح یا غلط ہونے کا معیار یہ نہیں ہے کہ کتنے لوگ اس پر عمل کر رہے ہیں۔ مثلاً آج ایسے سکھوں کی تعداد انگلیوں پر گنی جا سکتی ہے جو اپنی روایتی کرپان باندھتے ہیں، یا ۱۹۴۹ء ہی میں باندھتے رہے ہوں جب ہندوستان کے دستور میں یہ وضاحت کی گئی تھی کہ "کرپان کا رکھنا یا پہننا سکھ مذہب کا ایک جزو سمجھا جائے گا"۔[۳۱] کیا دستور کی اس

---

[۲۹] ملیبار کے کیرالا ہائی کورٹ کا مضمون "مسلم پرسنل لا اینڈ دی پرابلم آف یونیفارم سول کوڈ فار انڈیا" سابق "Quest" (بمبئی، نومبر-دسمبر ۱۹۶۱ء، صفحات ۶۷-۷۲)

[۳۰] دیکھیے ضمیمہ نمبر ۱۴۳

[۳۱] فیضی "اے ماڈرن اپروچ ٹو اسلام" (بمبئی ۱۹۶۳ - ص ۸۲)

[۳۲] دستورِ ہند، آرٹیکل ۲۵، تشریح ۱

دفعہ کو اب صرف اس بنیاد پر کالعدم قرار دے دیا جائے کہ سکھوں کی ایک بہت بڑی تعداد کرپان نہیں باندھتی؟ یہاں پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ سکھوں کی ایک معقول تعداد تو آج بھی لگ بھگ ایک انچ لمبی کرپان صرف اصول کی خاطر اپنے بالوں میں اڑسے رہتی ہے، اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ سکھوں نے بالکل ہی کرپان کا استعمال چھوڑ دیا ہے۔ بہرحال یہ سوال اپنی جگہ پر باقی رہے گا کہ کیا ان سکھوں کو جو اپنی روایات پر عمل کرتے ہوئے لمبی کرپانیں باندھتے ہیں صرف اس وجہ سے اُن کے مذہبی حقوق سے محروم کر دیا جائے کہ اُن کے اکثر بھائیوں نے لمبی کرپان کو ترک کر دیا ہے؟

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ کسی جواز کو ختم کرنے کے لیے یہ عذر پیش کرنا کہ لوگ اُس پر عمل نہیں کر رہے ہیں، مسئلے کو سلجھانے کے بجائے اُلجھا کر رکھ دیتا ہے۔ مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ مسلمان اِس زمانے میں عموماً ایک زوجگی پر عامل ہیں اس لیے چند زوجگی کی اجازت کو ختم کر دینا چاہیے، تو ہمارے سامنے ایک دوسری اُلجھن آ کھڑی ہوگی۔ کوئی شخص بھی اُٹھ کر یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر یہ واقعہ ہے کہ مسلمانوں میں چند زوجگی کا رواج دھیرے دھیرے ختم ہوتا جا رہا ہے تو پھر اُس کے خلاف ایک قانون بنا کر خواہ مخواہ بھڑوں کے چھتے کو چھیڑنے سے فائدہ کیا ہے؟ اور اگر ایسا نہیں ہے مسلمان یک زوجگی پر عمل کر رہے ہیں اس لیے قانون سازی کی ضرورت ہے تو پھر یہ کہنا بالکل بے معنی سی بات ہے کہ مسلمان ایک ہارے ہوئے مقدمہ کو ابھی تک لڑے چلے جا رہے ہیں۔

۵

اساس پسندوں اور تجدد پسندوں کے درمیان جو مباحثہ ہوتا رہتا ہے اُس کا مطالعہ بھی

دل چسپی سے خالی نہیں ہے۔ اوّل الذکر کا موقف تو سیدھا سادہ ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ مسلم پرسنل لا اُن کے مذہب کا ایک حصّہ ہے اور چونکہ دستور نے مذہبی آزادی کی ضمانت دی ہے اس لیے حکومت کو اس میں اصلاح کے نام سے دخل اندازی کرنے کا حق نہیں ہے۔ اِن کے برخلاف تجدد پسند یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ دستور میں وضاحت سے کہا گیا ہے کہ ہندوستان کے مختلف شہریوں کے درمیان مذہب، نسل، ذات پات، جنس، جائے پیدائش کی بنیاد پر کسی قسم کا امتیاز نہیں برتا جائے گا[۱]، تاہم ایک فرسودہ قسم کے مسلم پرسنل لا کی وجہ سے مسلم معاشرہ میں عورتوں کی حیثیت مردوں کی باندیوں سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اِس لیے انصاف کا تقاضا ہے کہ ایک ایسا عائلی قانون وضع کیا جائے جس میں عورتوں کو مردوں کے مساوی جگہ مل سکے۔

اپنے مقدمے میں جان پیدا کرنے کی خاطر تجدد پسند اُن مسلم ممالک کی مثالیں پیش کرتے ہیں جہاں عائلی قوانین میں معتدبہ حد تک اصلاحات کی جا چکی ہیں۔ اِن کے بیان کے مطابق "کتنے حیرت کی بات ہے کہ سیکولر ہندوستان کے مسلمان شہری اپنے پاکستانی بھائیوں کے برخلاف ابھی تک ایک فرسودہ عائلی قانون کے پابند ہیں!"[۲] بہ ظاہر اِس بات میں خاصا وزن ہے لیکن اپنے موقف کی وضاحت کی خاطر ان لوگوں کا مسلم ممالک پر تکیہ کرنا بھی عجیب سا

---

[۱] دستور ہند (انگریزی)، دفعہ ۱۵ (۲)

[۲] ر۔ ل۔ شاہ کے مضمون (نوٹ ۱۱) کی ذیلی سرخی۔ پاکستان اور دوسرے مسلم ممالک پر بھروسہ کرنے میں شاہ کچھ اکیلے نہیں ہیں۔ تقریباً ہر اصلاح پسند مسلم ممالک پر حجت کے لیے کیا کرتا ہے۔ مثلاً جسٹس بیدر رشید آف الٰہ آباد ہائی کورٹ نے اصلاح کے موضوع پر لکھنؤ میں تقریر کرتے ہوئے کہا: "پاکستان نے عائلی قوانین میں جتنی ترمیمیں کر دی ہیں ... ہمارا ملک زوجگی اور طلاق کو ممنوع قرار دے دیا گیا ہے۔ دوسرے مسلم ممالک تو اس سے بھی چند قدم آگے جا چکے ہیں" (انڈین نیشن، دہلی، ۳ اکتوبر ۱۹۶۶ء)۔

لگتا ہے۔ جوں ہی یہ لوگ بحث میں مسلم ممالک کو لاتے ہیں تو اساس پسندیہ کہہ کر ان کا منہ بند کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کسی بھی مسلم ملک میں علماء یا عوام کی مرضی سے عائلی قوانین میں اصلاحات نہیں کی گئی ہیں بلکہ اصلاحات کو ایک طرح سے اُن پر استبدادی حاکموں کی طرف سے لادا گیا ہے۔ اس لیے مسلم ممالک کا یہ عمل، جو شریعت میں اصلاحات کے بہانے دخل اندازی کے مرادف ہے، دوسروں کے لیے معیار نہیں بن سکتا۔ اگر کسی ملک میں عائلی قوانین کو شریعت کے حدود سے باہر نکل کر بدل دیا گیا ہے تو یہ اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ یہ قوانین بذاتہٖ ترمیم کے لائق ہیں۔ ہمارا مشاہدہ ہے کہ دنیا کی سب سے بڑی جمہوریت — عوامی جمہوریۂ چین — میں آج جمہوریت ہی کے نام پر کتنا کچھ غیر جمہوری اقدام کیا گیا ہے۔ لوگوں کی تطہیرِ ذہنی کی جاتی ہے۔ مخالف مذہب طاقتوں کو بڑھاوا دیا جاتا ہے، لوگوں سے جبری محنت لی جاتی ہے۔ کیا ان باتوں کو صرف اس وجہ سے جمہوریت کا لازمہ قرار دیا جا سکتا ہے کہ دُنیا کی ایک بہت بڑی جمہوریت میں یہ سب کچھ ہو رہا ہے۔ ہم ایسے شخص کے بارے میں کیسا کہیں گے جو یہ دعویٰ کرے کہ جن دوسرے جمہوری ممالک میں یہی سب کچھ نہیں کیا جاتا وہ ابھی تک جمہوریت کے معاملے میں پس ماندہ اور تنگ نظر ہیں؟ کیا کوئی شخص ایک منٹ کے لیے بھی یہ تسلیم کر سکتا ہے کہ جمہوریت کے نام پر جو کچھ بھی کیا جائے وہ جمہوری ہوگا؟ اگر یہ بات درست نہیں ہے تو پھر اسلام کے معاملے میں انصاف سے کام کیوں نہیں لیا جاتا۔ ایسا کیوں ہے کہ ہر مدعیِ اسلام کا قول و فعل خواہ وہ اسلامی نقطۂ نظر سے کتنا ہی غلط کیوں نہ ہو، اسلام کے لیے ایک معیار مان لیا جاتا ہے؟ جن مسلم ممالک نے شرعی قوانین میں ترمیم و تبدیلی کی ہے ہم جانتے ہیں کہ انھوں نے اسلامی اصولوں کو پس پشت ڈال کر مغرب کی پیروی کی ہے اور ان کا یہ فعل کسی طور بھی ہمارے لیے قابلِ تقلید نہیں ہے۔[1]

---

[1] مزید تفصیل اصلاحی کے ایک مضمون کے انگریزی ترجمے مترجمہ نجات اللہ صدیقی کے ایک حصے کا ماروضمیم، (بقیہ صفحہ)

اساس پسند اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ کسی بھی مسلم ملک نے اپنے غیر مسلم شہریوں کے مذہبی قوانین میں ہاتھ نہیں لگایا ہے۔ اگرچہ ہندوستان میں ہندوؤں کے مذہبی قوانین میں اصلاحات کی گئی ہیں اور ملک کے تمام ہندو شہریوں کو قانونی طور سے ہندو کوڈ بل کے تابع کر دیا گیا ہے لیکن کسی بھی مسلم ملک نے اپنے ہندو شہریوں سے آج تک یہ مطالبہ نہیں کیا ہے کہ وہ اپنے روایتی قانون کو چھوڑ کر ہندوستان کے اصلاح کردہ ہندو کوڈ بل کو اپنا لیں؛ اگر مسلم ممالک ہندو کوڈ بل کو بہانا بنا کر اپنے غیر مسلم شہریوں کے مذہبی قوانین کو منسوخ کرنے کے درپے نہیں ہیں تو پھر ہندوستان کی حکومت کو بھی یہی رویّہ اپنانا چاہیے اور مسلمانوں کے مذہبی قوانین میں دست اندازی نہیں کرنی چاہیے۔

ہندوستان میں رہتے ہوئے اصلاحات کے موضوع پر بحث کرتے وقت مسلم ممالک کی مثالیں پیش کرنے سے صرف یہی نہیں ہوتا کہ پوری بحث ایک مناظرے کا رنگ اختیار کر لیتی ہے بلکہ ایک اور بُنیادی مسئلہ اُٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ ترکی کو چھوڑ کر۔ جس نے شرعی قوانین میں اصلاح کرنے کے بجائے اُسے بیخ و بُن سے اُکھاڑ پھینکا ہے — کوئی بھی ایسا ملک نہیں ہے جس نے شریعت کے ماخذ کا انکار کیا ہو۔ سب کے سب اس بات کو اصولِ موضوعہ کے طور پر تسلیم کرتے ہیں کہ مسلمانوں کے عائلی قوانین کی بنیاد قرآن و حدیث پر ہے۔ اس اصول کو تسلیم کر لینے کے بعد وہ دعوے کرتے ہیں کہ صدرِ اوّل کے مسلمان فقہا کی طرح موجودہ زمانے کی مسلم ریاستوں کو بھی اجتہاد

(بقیہ صفحہ پچھلے) سلسلہ اسلامک فقہ اکیڈمی جولائی ۱۹۹۲ء ص ۱۰۰-۱۰۵)

[1] مولانا صدرالدین اصلاحی کے ایک مضمون "ہندوستان میں مسلمانوں کا پرسنل لا کی شرعی حیثیت" — اسی قسم کا بیان مولانا عبدالماجد دریابادی نے اپنے ہفت روزہ صدق جدید (لکھنؤ، ۸ جنوری ۱۹۷۰ء) میں اشتعین (دہلی ۱۹۷۰ء) کے اداریہ کے جواب میں لکھا ہے۔

کرنے کا حق ہے، اور اسی حق کی بنیاد پر وہ عائلی قوانین میں اصلاح کرتے ہیں۔

مسلم ممالک کے تجدد پسندوں اور اساس پسندوں میں "اصلاح" کے موضوع پر اختلاف نہیں ہے بلکہ بنیادی مناقشہ اس بات پر ہے کہ اجتہاد کا حق کسے حاصل ہے، علماء کو یا ریاست کو؟[۳۵] اساس پسندوں کے خیال میں اجتہاد کا حق صرف علماء کو حاصل ہے۔ لیکن تجدد پسندوں کا کہنا ہے کہ اس جمہوری زمانے میں پارلیمنٹ کے علاوہ کسی خاص گروہ یا فرد کو اجتہاد کا حق نہیں دیا جا سکتا۔ صرف پارلیمنٹ ہی اجتہاد کر سکتی ہے، ہاں ایسے مواقع پر علماء اور دوسرے اہلِ علم حضرات کی رائے ضرور حاصل کی جائے گی، لیکن ان کی رائے اُس وقت تک قانون کا درجہ حاصل نہیں کر سکتی جب تک پارلیمنٹ اسے منظور نہ کرے۔[۳۶] ہندوستان میں صورت بالکل دوسری ہے۔ یہ ایک سیکولر ریاست ہے اور مذہبی غیر جانب داری کے اصول کی بنا پر مجبور ہے کہ قانون سازی کے لیے قرآن و حدیث کو قانون کے منبع کی حیثیت سے تسلیم نہ کرے۔[۳۷] یہ ایک اتنا بڑا فرق ہے جسے بحث کی گرما گرمی میں نظر انداز نہ کرنا چاہیے۔ اگر کوئی ملک قرآن و حدیث کو قانون کے ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہو تو پھر اس بات پر گفتگو کی جا سکتی ہے کہ وہ ملک شرعی قوانین میں اصلاح

---

[۳۵] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو میرا مضمون "پاکستان اور قانون شریعت" مسئلہ اسلام اور عصر جدید، نئی دہلی، اپریل ۱۹۶۹ء، ص ۷۹-۸۰۔ اسلامی ممالک میں عائلی قوانین کے اصلاح کے موضوع پر دیکھیے ڈاکٹر محمود "میملی لا ریفارم ان دی مسلم ورلڈ" (دہلی ۱۹۶۷ء)۔

[۳۶] محمد منظور الدین صدیقی "اسلام اینڈ تھیوکریسی" (لاہور، ۱۹۶۳ء) صفحات ۴۵ سے مسلسل۔

[۳۷] مثلاً ایس۔ پی۔ شاہ اپنے مضمون (نوٹ ۱۱ بالا ۲۹) میں لکھتے ہیں کہ "ہندوستان کو تمام مذاہب کے عائلی قوانین میں سے اچھے اچھے نکات لے کر ایک مشترکہ عائلی قانون بنانا چاہیے۔ لیکن اقتباس کا معیار نہ تو کسی مذہب کی الہامی کتاب کو ہونا چاہیے اور نہ رواج کی سیاست کو۔ بلکہ ہمارے سامنے صرف یہ مقصد ہونا چاہیے کہ ہمیں ایک ایسا متحد، ترقی پسند اور طاقت ور ہندوستانی سماج کی تشکیل کرنا ہے۔"

کر سکتا ہے یا نہیں۔ لیکن اگر وہ سرے سے قرآن و حدیث کو قانون کا منبع ہی نہ تسلیم کرتا ہو تو یہ بحث ہی بے معنی ہوگی کہ ایسے ملک کو اصلاح کرنے کا حق ہے یا نہیں!

مسلم پرسنل لا پر بحث کرتے وقت یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اس کی حیثیت کیا ہے۔ آیا یہ مذہبِ اسلام کا ایک حصہ ہے یا دوسرے شہری قوانین کی طرح حکومت کا بنایا ہوا ایک قانون ہے۔ اگر پرسنل لا کو مذہب کا ایک حصہ سمجھا جاتا ہے — جیسا کہ اب تک کی بحثوں سے ثابت ہوتا رہا ہے — تو پھر سچی بات یہ ہے کہ اساس پسندوں کا یہ موقف بہت حد تک درست ہے کہ مذہبی معاملات میں غیر جانب داری کی پالیسی پر عمل کرنے والی حکومت کو مسلمانوں کے مذہبی مسائل میں دخل اندازی کرنے کا حق نہیں ہے۔

تجدد پسندوں کو غالباً اپنے اس مقدمے کی کمزوری کا احساس ہو گیا ہے اسی لیے اِدھر کچھ دنوں سے انھوں نے اپنے موقف میں تبدیلی کر لی ہے۔ اب وہ "اصلاح" کی بات کم کرتے ہیں اور مشترکہ عائلی قانون کے مطالبے کو شدت کے ساتھ سامنے لا رہے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ عائلی قوانین بھی عام شہری قانون کا ایک حصہ ہوتے ہیں اس لیے تمام ہندوستانیوں کے لیے یکساں قانون ہونا چاہیے۔

۶

مسلم پرسنل لا پر بحث کرتے وقت انتہا پسند عموماً مذہب کے بارے میں مسلمانوں کی نرم حسی کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ "جو لوگ دستور بن جانے کے اتنے دنوں

بلدبھی احتیاط پسندی کا مشورہ دیتے ہیں وہ درحقیقت ایک خیالی جنت کے باشندے ہیں۔ یہ لوگ مجوّزہ اصلاحات کے خلاف قدیم الخیال مسلمانوں کی سوچی سمجھی مفاد پرستانہ مخالفت کا بالکل غلط اندازہ لگاتے ہیں۔ قدیم الخیال مسلمان اصلاحات کی مخالفت پر اس لیے شدت سے اڑے ہوئے ہیں کہ تجربے نے انھیں سکھا دیا ہے کہ اکڑے رہنے میں بالآخر فائدہ ہوتا ہے۔ اگر انھیں یہ معلوم ہو جائے کہ اب یہ بات دُرست نہیں رہی اور اصلاحات اُن کی مرضی کے تابع نہیں ہیں تو پھر وہ بغیر کسی خاص مخالفت کے بہ جبر یا بہ خوشی اسے قبول کر ہی لیں گے۔[1] غالباً اسی وجہ سے پارلیمنٹ کے ممبروں سے یہ لوگ مطالبہ کر رہے ہیں کہ جتنی جلد ممکن ہو ایک مشترکہ عائلی قانون نافذ کر دیا جائے۔ انھیں یقین ہے کہ اگر پارلیمنٹ کے سیکولر ممبران کی مدد سے حکومت ایک مشترکہ عائلی قانون نافذ کر دیتی ہے تو مسلمان کچھ دنوں تک تو مخالفت کریں گے لیکن اس کی وجہ سے آسمان نہیں پھٹ پڑے گا۔[2]

جذبات سے علیحدہ ہو کر اگر ہم دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ مسئلہ اتنا آسان نہیں ہے جتنا آسان بنا کر اُسے پیش کیا جا رہا ہے۔ خاص طور سے اگر ہم یہ بھی دھیان میں رکھیں کہ ابھی تک مسلمانوں نے مذہبی معاملات میں کسی چیز کے جائز یا ناجائز ہونے کے بارے میں علماء ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہمیں دکھائی دے گا کہ اگر مسلم عوام کو مطمئن کیے بغیر کوئی مشترکہ قانون نافذ کر دیا گیا تو خواہ آسمان پھٹے یا نہ پھٹے لیکن اس قانون کا افادی پہلو بہت حد تک مجروح ہو کر رہ جائے گا۔

انتہا پسند عموماً اس بات کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ مسلمان مردوں اور عورتوں

---

[1] اے۔ بی۔ شاہ کا مضمون (نوٹ بالا ۲۹)

[2] ایضاً

کی اکثریت کی نظروں میں نکاح و طلاق صرف دُنیاوی معاملات نہیں ہیں۔ اُن کا ایمان ہے کہ ان دونوں معاملات میں شریعت کی ذرا سی بھی خلاف ورزی خواہ ملکی قانون کی رُو سے جرم ہو یا نہ ہو لیکن مذہبی نقطۂ نظر سے بہت بڑا گناہ ہے۔ ہمیں اس بات سے انکار نہیں ہے کہ مسلمانوں ہی میں ایسے لوگ بھی موجود ہیں جن کی نظروں میں نکاح و طلاق دو افراد کے درمیان ایک ذاتی معاملہ کی حیثیت رکھتے ہیں، اور مذہب کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ایسے لوگ خود ایک طبقے کی حیثیت رکھتے ہیں اور اسپیشل میرج ایکٹ[1] ان کی تمام ضرورتوں کو بخوبی پوری کر دیتا ہے۔ اصلاح کی ضرورت تو ان نیم یا غیر تعلیم یافتہ مسلمانوں کے لیے ہے جن کے نزدیک ہر چیر کے جانچنے کا معیار ابھی تک صرف مذہب ہے۔ اور ایسے لوگ خواہ ہمیں یہ بات بھلی لگے یا بُری ابھی تک مذہبی معاملات میں بہت ہی زیادہ زود حس ہیں، اور ذرا ذرا سی بات میں رہ نمائی کی خاطر "قدیم الخیال" علماء ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جب تک سیکولر اور جدید تعلیم کے ذریعے مذہبی معاملات میں ان کی اس زود حسی کو کم نہیں کیا جاتا اس وقت تک اس بات کا امکان نہیں کے برابر ہے کہ ایسے لوگ اصلاحات کی بات بھی سننا گوارا کریں گے۔

ماضی کا تجربہ بھی یہی بتاتا ہے کہ جب تک علماء مذہبی معاملات میں جواز کا فتویٰ نہ دیں اس وقت تک قانون بن جانے کے باوجود مسلم عوام اپنے مذہبی ورثے کو کلیجے سے لگائے رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر قانونِ تنسیخ نکاح ۱۹۳۹ء[2] ہی کو لے لیجیے۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ قانون سازی کے ابتدائی دور میں علماء نہ صرف اس کے موافق تھے بلکہ انھوں نے مسودہ تیار کرنے میں بہت حد تک قاضی محمد احمد کاظمی کا ہاتھ بھی بٹایا تھا۔ لیکن جب کاظمی صاحب کی تجویز قانون کی شکل میں سامنے آئی تو علماء نے اس کی سخت مخالفت کی۔ کیوں کہ قانون سازوں نے علماء کی لگائی ہوئی ایک اہم شرط کو مسترد کر دیا تھا۔ علماء کا کہنا یہ تھا کہ نکاح و طلاق

---

[1] دیکھیے ضمیمہ ۲ [2] دیکھیے ضمیمہ ۲

کے مسائل حدودِ شریعت میں آتے ہیں اور شرعی قوانین کی سماعت کے لیے، از روئے فقہ، جج کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ اسی وجہ سے وہ قانون میں یہ بات لکھوا دینا چاہتے تھے کہ تنسیخِ نکاح کے مقدمات کی سماعت صرف مسلم جج کی عدالت میں ہو سکے گی، اور اگر دورانِ مقدمہ مسلم جج کا تبادلہ ہو جائے اور اُس کی جگہ کوئی غیر مسلم جج آجائے تو مقدمے کو کسی دوسرے مسلم جج کے پاس بھیج دیا جائے گا۔[۵] حکومت نے اس شرط کو تسلیم نہیں کیا اور علماء کے علی الرغم یہ بات طے کر دی گئی کہ شریعت کو سامنے رکھتے ہوئے مسلمانوں کے لیے جو قانونِ تنسیخِ نکاح بنایا گیا ہے اس کی سماعت مسلم یا غیر مسلم کوئی بھی جج کر سکتا ہے۔[۶] اس فیصلے کے بعد علماء نے اِس قانون کو شرعاً ناقابلِ عمل قرار دیا اور اپنی اُس وقت کی واحد انجمن ۔ جمعیۃ علمائے اسلام ۔ کے ذریعے اعلان کیا کہ کسی غیر مسلم جج کے ذریعے فسخ کرایا ہوا نکاح از روئے شریعت فسخ نہیں ہوتا۔ اگر کوئی عورت کسی غیر مسلم جج سے اپنا نکاح فسخ کرا کے کسی دوسرے شخص سے شادی کرتی ہے تو درحقیقت وہ زنا کی مرتکب ہوگی۔ عدالت بھلے ہی اس کا نکاح منسوخ کر چکی ہو لیکن شریعت کی رُو سے وہ اپنے پہلے شوہر کی بیوی مانی جائے گی۔[۷]

تیئس دن گذر جانے کے بعد بھی علماء کا یہی خیال ہے کہ غیر مسلم جج کے فیصلے سے نکاح شرعی طور پر فسخ نہیں ہوتا۔[۸] غالباً اسی وجہ سے اکثر و بیشتر مسلمان عورتیں فسخِ نکاح کی خاطر

---

[۵] مولانا محمد میاں، جمعیۃ علما کیا ہے؟ حصہ دوم، ص ۱۹۰، (دہلی، ۱۹۴۷)

[۶] ایضاً، ص ۲۲۳۔

[۷] خطبات حکیم الاسلام، مرتبہ سید عبدالرحیم لاجپوری، جلد ۱، ص ۳۰۴ (بزیرِ عنوان "خطبات دینی از مولانا ابوالحکام آزاد"، مرتبہ محمد اجمل خاں، دہلی، ۱۹۵۵ء) (ان دنوں اجمل خاں صاحب کی رسائی مولانا ابوالحکام آزاد تک نہیں تھی) ۱۹۴۷ء میں مولانا فضل الٰہی کا نگریس آف اور جمعیۃ علمائے کے ایک جلاس میں یہ کہہ کر مسلم پرسنل لا میں ہاتھ ڈالنا مسترد کر دیا تھا کہ نکاح و طلاق کے مقدمات کا فیصلہ صرف مسلمان جج کیا کریں۔ اس جلسہ کے صدر اور اس وقت کے مسلمان وزیرِ تعلیم (یو۔ پی) چودھری خلیق الزماں نے اس کی پُرزور مخالفت کی تھی اور اس پر زور دیا تھا کہ ہر ایسے مقدمہ کا فیصلہ کرنے کا اختیار جج کو ہونا چاہیے۔ ملاحظہ ہو "چیپٹر اِن مسلم پرسنل لا: پروسیڈنگ..." نئی دہلی ۱۹۶۲ء، ص ۹۳

عدالتوں میں جاتے ہوئے ہچکچاتی ہیں۔ ورنہ اگر انھوں نے قانونِ تنسیخِ نکاح سے پورا پورا فائدہ اُٹھایا ہوتا تو آج اُن بہت ساری شکایتوں کا دفعیہ خود بخود ہو چکا ہوتا جن کی بنیاد پر رہ کر مسلم پرسنل لا میں اصلاحات کی باتیں کی جاتی ہیں۔ بہرحال ہم پورے وثوق کے ساتھ یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ مسلمان عورتوں نے علماء کے فیصلے کے بعد عدالتوں کے دروازے نہیں کھٹکھٹائے ہیں[۹] لیکن اتنی بات ضرور کہی جا سکتی ہے کہ اگر تجدد پسندوں کا یہ بیان مبالغہ پر مبنی نہیں ہے کہ مسلمان بیویاں باندیوں کی حیثیت رکھتی ہیں تو پھر عدالت کی طرف رجوع ہونے والی ایسی باندیوں کی قدر آٹے میں نمک کے برابر ہے۔ وہ ظلم پر ظلم سہے جاتی ہیں اور ایک مفید قانون کے ہوتے ہوئے بھی صرف شریعت کی وجہ سے عدالتوں میں نہیں جاتیں۔

ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ علماء کو اِن دُشواریوں کا احساس نہیں ہے جو مسلمان عورتیں اپنی ازدواجی زندگی میں اپنے نالائق شوہروں کے ہاتھوں بھگتتی ہیں، لیکن مجبوری یہ ہے کہ علماء کے ہاتھ بندھے ہوئے ہیں، جب تک وہ شریعت کو فقہ کا مرادف سمجھتے رہیں گے اُس وقت تک وہ اپنے موجودہ موقف میں کسی قسم کی بھی تبدیلی کرنے سے مجبور رہیں۔ بہرحال

---

[۸] مجھے ایسی مثالیں دستیاب نہیں ہیں کہ اس قسم کے مقدمات کا گواہ بنا کر کوئی متبنیٰ غیر مسلمان سکوں۔ بہرحال ایسے چند مقدمات کے لیے دیکھیے ایف۔ بی۔ تیب جی کی کتاب "وی پرسنل لا آف مسلمس اِن انڈیا اینڈ پاکستان" (بمبئی، ایڈیشن، بمبئی، ۱۹۶۰) ابھی حال ہی میں کیرالا کی ایک مسلمان عورت نے ایک غیر مسلم جج کی عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا تھا۔ اس مقدمے کی روداد ہیرالڈ ٹریبیون کے ایڈوکیٹ رانیال تھیوفے انگریزی میں مرتب کر کے شائع کی تھی۔ اس کا اردو ترجمہ میرے حکم سے بعنوان "مسلم پرسنل لا سے متعلق ایک اہم فیصلہ" رسالہ "حامد" نئی دہلی دسمبر ۱۹۷۱ء میں ملاحظہ ہو۔

یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ علماء ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے ہوئے ہیں۔ درحقیقت انھوں نے مسلمان عورتوں کے مبینہ مصائب کو دور کرنے کے لیے فقہی حدود میں رہتے ہوئے ایک درمیانی راہ نکال رکھی ہے۔ ان کے سامنے جب ازدواجی مناقشات کا کوئی مقدمہ آتا ہے تو وہ سائل کو ہدایت کرتے ہیں کہ اگر مصالحت کی کوئی صورت ممکن نہ ہو تو لڑکی حاکم مسلم کی عدالت میں درخواست دے کر نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔ اگر حاکم مسلم نہ ہو تو شرعی پنچایت سے جس میں کم از کم ایک معتبر معاملہ شناس عالم کا ہونا ضروری ہے، (رسالہ حیلہ ناجزہ[۱] کی شرائط پر نکاح فسخ کرالے۔ برادری کی عام پنچایت کافی نہ ہوگی۔[۲] "شرعی پنچایت کے بارے میں جو شرائط رکھی گئی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ کم از کم تین آدمیوں کی جماعت ہو اور سب کا متفقہ فیصلہ ہو، اختلاف کی صورت میں فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔ نیز کثرتِ آراء کا بھی اس میں اعتبار نہ ہوگا۔

۲۔ جماعت کے سب ارکان عادل، نیک، دین دار ہوں، تمام گناہوں (صغائر و کبائر) سے بچتے ہوں، صوم و صلوٰۃ کے پابند ہوں، معاملہ فہم ہوں۔

۳۔ اگر سب عالم دین ہوں تو بہتر ہے ورنہ کم از کم ایک عالم دین کا ہونا ضروری ہے (جس کے سامنے پوری کارروائی کی گئی ہو) غیر عالم دین کے کوئی فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔[۳]

---

[۱] مصنفہ: مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ

[۲] فتویٰ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، مطبوعہ رسالہ "نئی حیات"، لکھنؤ ۲۵ مارچ ۱۹۶۹ء، ص ۱۵

[۳] ایضاً (۲۰ اگست ۱۹۶۹ء، ص ۱۰)

اس قسم کی "جامع الصفات" پنچایت کسی علاقے میں مل سکتی ہے یا نہیں یہ ایک الگ بات ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے مختلف علاقوں میں شرعی پنچایتیں قائم کر رکھی ہیں جو عدالتی انداز پر باقاعدہ سمن جاری کرتی ہیں اور عدم تعمیل کی صورت میں سمنوں کو اطلاعِ عام کی خاطر اخبارات میں شائع کراتی ہیں کہ اگر تاریخِ معینہ پر کوئی فریق حاضر نہ ہوگا تو اس کی عدم موجودگی میں یک طرفہ ڈگری دے دی جائے گی۔ اس قسم کی ایک شرعی پنچایت کا نوٹس ملاحظہ ہو:

من جانب پنچایت امارتِ شرعیہ مدرسہ بدر العلوم۔ گڑھی دولت، ضلع مظفر نگر

نوٹس

بنام محمد الیاس ولد لکھیرہ (نکذا) موضع تنگ پرگنہ کھاتولی، ضلع مظفر نگر، تم کو مطلع کیا جاتا ہے کہ تمہاری زوجہ مسماۃ عرف سودہ بنتِ نصیب الدین (نکذا) ساکن گڑھی دولت، ضلع مظفر نگر نے پنچایت شرعیہ گڑھی دولت ضلع مظفر نگر میں ایک درخواست دی ہے کہ جس میں مسماۃ نے بیان دیا ہے کہ تم عرصہ پانچ سال سے مفرور و لاپتہ ہو اور اس عرصہ میں تم نے مسماۃ مذکورہ کے لیے نان و نفقہ کا انتظام نہیں کیا ہے۔ لہٰذا مورخہ ۲ر نومبر ۱۹۶۹ تک تم جہاں کہیں بھی ہو بہ ذاتِ خود آ کر اپنی زوجہ کو لے جاؤ۔ تمہاری عدم حاضری میں ۲ر نومبر ۱۹۶۹ کے بعد بہ حکم پنچایت شرعیہ مذکورہ، مسماۃ مذکورہ کا نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ اس کے بعد تمہاری طرف سے کوئی عذر قابلِ قبول نہ ہوگا۔

دستخط: صدر پنچایت شرعیہ مذکور

محمد کامل مفتی عفی عنہ (۲۵ر ستمبر ۱۹۶۹)[۱]

---

[۱] ماہنامہ "البعثہ" (ارتداد نمبر) ستمبر ۱۹۶۹ء، (پنچایت شرعیہ مدرسہ بدر العلوم کے ایک ایسے ہی نوٹس کے بعد حاطب جنوری ۱۹۷۰ء)

اِس قسم کی پنچایتوں کا قیام اگر اس وجہ سے عمل میں لایا گیا ہو تاکہ اُس کے ذریعے غیر مسلم بچّا کی عدالت سے حاصل کیے ہوئے تنسیخ نکاح کے فیصلوں کی شرعی توثیق کی جاتی تو پھر اِس بات میں کوئی معنویت بھی تھی لیکن سردست تو کچھ ایسا معلوم ہو رہا ہے گویا عدالتوں کے بالمقابل نئے قسم کی عدالتیں قائم کی جا رہی ہیں، اور وہ اِس قسم کے فیصلے صادر کرتی ہیں جن کی وہ قانوناً مجاز نہیں ہیں۔ مثلاً مذکورہ بالا نوٹس پر غور کرنے سے واضح ہو گا کہ اگر حسبِ اعلان بدعا علیہ کی غیر موجودگی میں اس کا نکاح فسخ کر دیا جاتا ہے تو اُس کی بیوی اگرچہ دوسرے شخص سے شرعاً نکاح کر سکتی ہے لیکن قانونی طور سے وہ ابھی تک اپنے پہلے شوہر کی ہی بیوی مانی جائے گی۔ پہلے شوہر کو اِس بات کا قانونی حق حاصل رہے گا کہ وہ دوسرے شوہر پر زنا کا مقدمہ دائر کر دے اور چاہے تو پنچایت کے تمام ممبران کو بھی اس میں ملوث کر دے۔ اِس قسم کے واقعات ابھی تک ہمارے علم میں آئے نہیں ہیں لیکن اِسے خارج از امکان نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ہندوستان کی تحریکِ آزادی میں حصّہ لینے والے ایک مشہور عالم اور مفتی نے جو بہت دنوں تک جمعیۃ العلماء ہند کے جنرل سکریٹری بھی رہ چکے ہیں، میرے ایک خط کے جواب میں اِس خیال کی تصدیق کی ہے۔ اُنھوں نے لکھا ہے:

> ایسی پنچایتیں الزام اغوا کی زد میں آ سکتی ہیں، وہ رسموں کو اِس کا احساس نہیں ہے۔ خطرناک کھیل کھیل رہے ہیں، اور خیر خواہانہ نصیحت کو بدخواہی سمجھتے ہیں.... یہ بھی دُرست ہے کہ جمعیۃ علماء ہند کی تجویز اِس دشواری کو حل کرنے کے لیے ہے جو کسی عدالت سے فسخِ نکاح کی ڈگری حاصل ہونے کے بعد پیش آجاتی ہے کہ قانون نے عورت کو آزاد اور خود مختار کر دیا، شریعت نے نہیں کیا، تو یہ ایک سبیل ہے اس دشواری کو حل کرنے کے لیے۔ مگر اب اس کو باقاعدہ

> عدالت بنا لیا جاتا ہے، یہ لامحالہ غلط ہے۔"

بہر حال اِس قسم کی پنچایتوں کا قیام قانوناً دُرست ہو یا نہ ہو، ایک الگ سی بات ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ اِس قسم کی پنچایتیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ قانون بن جانے کے بعد بھی مسلمان عوام اُس وقت تک اس سے پورا پورا فائدہ نہیں اُٹھاتے جب تک کہ انھیں یہ نہ بتا دیا جائے کہ اس قانون میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔ اِن حالات میں سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر علماء کے علی الرغم ایک مشترکہ عائلی قانون نافذ کر دیا جاتا ہے تو وہ ان مسلمانوں کی زندگی پر کس حد تک اثر انداز ہو سکے گا جن کی نظروں میں ازدواجی تعلقات کا بندھن شریعت سے جُڑا ہوا ہے؟ کچھ لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر نکاح و طلاق کو عدالتوں کے ماتحت کر دیا جاتا ہے تو اِس کا اتنا اثر تو ضرور ہی ہو گا کہ عام طور سے طلاق کے معاملے میں جو بدعنوانیاں ہوتی ہیں اُن پر پابندی عائد ہو جائے گی کیوں کہ قانون بن جانے کے بعد کوئی طلاق اُس وقت تک موثر نہ ہو سکے گی جب تک کہ اُس کی توثیق عدالت سے نہ ہو جائے۔ لیکن اگر ہم مسئلہ کی گہرائی میں جائیں تو ہمیں اندازہ ہو گا کہ موجودہ صورتِ حال میں طلاق کو عدالت کی اجازت پر منحصر کر دینے سے بعض ایسی نئی اُلجھنیں پیدا ہو سکتی ہیں جو موجودہ خرابیوں سے کسی طرح کم نہ ہوں گی۔ مثلاً علماء کا کہنا یہ ہے کہ ازروئے شریعت طلاق کا دینا یا نہ دینا شوہر کی صوابدید پر منحصر ہے۔ اگر کوئی بدبخت بلا وجہ بھی اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا ہے تو پھر وہ طلاق نافذ ہو جائے گی، اور اگر شوہر اپنی طلاق کو واپس نہ لینا چاہے تو دُنیا کی کوئی بھی طاقت اُس طلاق کو غیر موثر نہیں کر سکتی۔ کوئی عدالت یا حکومت زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتی ہے کہ غیر قانونی طور پر طلاق دینے کے جرم میں شوہر کو جیل یا جرمانے کی سزا دے دے۔ لیکن اُس سے طلاق پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اِس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر ہم دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ اِس قسم کے واقعات میں یہ ایک نئی اُلجھن پیدا ہو جائے گی کہ عدالت کی نظروں میں تو

ملزم اور اُس کی "مطلقہ" بیوی کے درمیان جدائی نہیں ہوئی ہے لیکن شرعی نقطۂ نظر سے وہ دونوں ایک دوسرے کے لیے قطعاً اجنبی ہو چکے ہیں۔ وہ دونوں کہیں اور اپنی شادی نہیں کر سکتے کیوں کہ عدالت کی نظروں میں وہ ابھی تک میاں بیوی کی حیثیت رکھتے ہیں؛ دوسری طرف وہ باہم زن و شو کے تعلقات نہیں رکھ سکتے کیوں کہ اگر ان کے دلوں میں ذرا بھی گناہ و ثواب کا احساس ہے تو ان کا یہ تعلق زنا کاری کے علاوہ اور کچھ نہ ہوگا۔

بظاہر یہ ایک مفروضہ معلوم ہوتا ہے لیکن اگر ہم جذبات کی رَو سے الگ ہو کر مسائل کا تجزیہ کریں تو ہمیں اندازہ ہوگا کہ جب تک سماج ذہنی طور سے اس قسم کی اصلاحات کے لیے تیار نہ ہو اُس وقت تک صرف قانون بنا دینے سے مسائل کا حل نہ نکل سکے گا۔ اس قسم کے واقعات ان مسلم ممالک میں پیش آتے ہیں جہاں عوام کی اکثریت ابھی تک ذہنی طور سے علماء کی تابع ہے۔ مصر میں طلاق کو قانونی طور سے عدالت کے تابع کر دینے کے بعد بھی وہاں اکثر علماء ابھی تک اس بات پر مصر ہیں کہ انفرادی طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ عدالت اسے منظور کرے یا نہ کرے[۱]۔ غالباً انھیں دُشواریوں کا خاتمہ کرنے کے لیے مصر میں اس بات کی کوشش بہت دنوں سے جاری ہے کہ آہستہ آہستہ تمام مذہبی اداروں کو جن میں مدارس، مساجد اور اوقاف وغیرہ شامل ہیں، حکومت کے کنٹرول میں لے لیا جائے[۲]۔ بہر حال ہندوستانی

---

[۱] خلاصہ از بحوث الاسلامیہ (قاہرہ اکتوبر ۱۹۶۶ء) کے ایک زور دیوش میں کہا گیا ہے کہ عدالت خواہ کچھ بھی فیصلہ کرے شرعی کتاب سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ مذکورہ بالا زور کے ترجمہ کے لیے دیکھیے "پرواز" (دہلی جنوری ۱۹۶۷ء) نیز حسن الزمان "تحریک ترقی مسلمان" (دہلی دسمبر ۱۹۶۶ء)

[۲] اس موضوع پر تفصیلی معلومات کے لیے دیکھیے "محمود عزیز" کتاب "اسلام ان ایجپٹ ٹوڈے" (لیکچرز پونی ارسٹی پریس۔ لندن، ۱۹۶۰ء)

مسلمانوں کی مذہبی زود حسی کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر ہم نے عوام کے ذہن کو بدلے بغیر قانون کے سہارے اصلاحات کی کوشش کی تو افادی نقطۂ نظر سے یہ اصلاحات بہت حد تک بے معنی ہوں گی۔

۷

مسلم پرسنل لا میں اصلاحات یا مشترکہ عائلی قانون کے بارے میں ہم نے جو کچھ ابھی تک کہا ہے اُس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ علماء صرف اس وجہ سے خاموش بیٹھے رہیں کہ عوام کا ذہن تبدیلیوں کے لیے تیار نہیں ہے، اس لیے فی الواقعہ تبدیلیاں نہ ہو سکیں گی۔ ہر شخص جانتا ہے کہ سیاست کی دُنیا میں منطق پر بہت دنوں تک بھروسہ نہیں کیا جا سکتا؛ یہ ایک ایسی دنیا ہے جہاں اکثر و بیشتر بھینس اُس کے دروازے آ کھڑی ہوتی ہے جس کے ہاتھوں میں لاٹھی ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عوام کی اکثریت ابھی تک علماء کی طرف نظریں لگائے ہوئے ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں میں تبدیلی کا مطالبہ زور پکڑتا جا رہا ہے اور درحقیقت یہی وہ طبقہ ہے جو دیر یا سویر حکومت کی پالیسیوں پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ہمارے علماء کو یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ اپنے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے حالات کی تبدیلیوں کو قبول کرتا رہتا ہے۔ مثلاً پہلے مسلم پرسنل لا میں اصلاحات کی بات کی گئی؛ پھر حالات کے پیشِ نظر مشترکہ سول کوڈ کی مانگ کی گئی لیکن جب یہ نظر آیا کہ حکومت سردست اپنی سیاسی مجبوریوں کے باعث

پورے ملک میں ایک مشترکہ قانون کے نفاذ کے لیے تیار نہیں ہے تو مسئلہ کو ایک نئے انداز سے پیش کیا گیا۔ اب یہ کہا جا رہا ہے کہ ہندوستان میں جو مسلم پرسنل لا رائج ہے وہ درحقیقت "شریعت" نہیں ہے کہ اس میں تبدیلی نہ ہو سکے، بلکہ:

> برطانوی دور میں ہندوستان میں "محمڈن لا" کا اطلاق مسلمانانِ ہند پر ایک پالیسی کے ماتحت کیا گیا تھا۔ اس میں شریعت کی پابندی کا التزام نہ تھا۔ پالیسی یہ تھی کہ بعض معاملات میں یعنی وراثت، شادی، ذات پات اور مذہبی رسوم کے معاملے میں مسلمانوں کو اُن کے شرعی قوانین کا پابند رکھا جائے اور ہندوؤں کو اُن کے دھرم کے مطابق۔ ان کے علاوہ ایسے بھی قوانین تھے جو کچھ رسم و رواج کے مطابق، کچھ "عدل، انصاف اور ضمیر صادق" کے اصول کے مطابق جاری کیے گئے تھے اور کچھ ایسے قوانین بھی تھے جو یک قلم منسوخ کر دیے گئے تھے، جیسے منصف کا مسلمان ہونا ضروری نہیں سمجھا گیا.... زنا کی سزا موت یا سنگ ساری برقرار نہیں رکھی گئی .... (وغیرہ وغیرہ)۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جس قانون کو "محمڈن لا" کہتے ہیں وہ زمانے کی رفتار اور حوادث کے ساتھ بہت بدل چکا ہے۔ لیکن سب سے اہم اور بنیادی نکتہ یہ ہے کہ شریعت کے قوانین کا نفاذ امیر، یعنی خلیفہ یا امامِ وقت کے ذریعے ہوا کرتا تھا، لیکن ہندوستان میں مسلمانوں کے پرسنل لا کو ملک کے دستور میں جگہ دی گئی ہے اور اُس کا نفاذ صدرِ جمہوریہ کرتا ہے نہ کہ کوئی مسلمان خلیفہ یا امیر۔[۵۵]

---

[۵۵] آصف فیضی: مسلم پرسنل لا (بمبئی، اشاعت تاریخ، ص ۹-۱۰) سب سے پہلے یہ مضمون انگریزی زبان میں "ہیومنسٹ ریویو" (لندن، اکتوبر-دسمبر ۱۹۷۰ء، صفحات ۳۶۹-۳۷۳) میں شائع ہوا۔ اس کا اُردو ترجمہ "اسلام اور عصرِ جدید" (نئی دہلی، [illegible])

(بقیہ اگلے صفحے پر دیکھیے)

مذکورہ بالا بنیاد پر اصلاح پسندوں نے اب یہ بحث چھیڑ رکھی ہے کہ چوں کہ برطانوی دور میں بھی مسلم پرسنل لا میں ضرورت کے مطابق ترمیم و تبدیلی ہوتی رہی ہے اس لیے اگر آج بھی ضرورت ہو تو موجودہ قانون کی خامیوں کو دور کرنے کے لیے حکومت مسلم پرسنل لا میں ترمیم کر سکتی ہے۔ اور حکومت کا یہ فعل شریعت میں دخل اندازی کے مرادف نہیں ہوگا۔ ابھی یہ بات صرف بحث کے درجے میں ہے لیکن اگر اصلاح پسندوں کی اس بات کو اصول کے طور پر ایک بار بھی تسلیم کر لیا گیا تو پھر اساس پسندوں کی اس بات میں کوئی وزن باقی نہیں رہ جائے گا کہ مسلم پرسنل لا میں مداخلت شریعت میں مداخلت کے مترادف ہے۔

مذکورہ بالا خطوط پر مرتب کی ہوئی سفارشات کے دو مسودے ابھی تک ہمارے سامنے آچکے ہیں۔ ایک مسودہ تو سپریم کورٹ کے سینیئر ایڈووکیٹ اور مسلم پرسنل لا گروپ نئی دہلی کے جنرل سکریٹری، دانیال لطیفی کا ہے[۵۶]۔ دوسرا مسودہ پروفیسر آصف فیضی کی طرف سے شائع ہوا ہے[۵۷]۔

فیضی کے مسودے کا خلاصہ یہ ہے کہ موجودہ مسلم پرسنل لا میں اُس کی مبینہ خامیوں کو دور کرنے کے لیے کچھ ترمیمات کر دی جائیں۔ مثلاً حکومت مسلمانوں کے عائلی قوانین کے تصفیہ کے لیے ایک مصالحتی عدالت قائم کرے۔ فیضی کے خیال میں اس قسم کی مصالحتی عدالت

(بقیہ نوٹ پچھلے صفحے کا) میں شائع ہوا۔ یہی ترجمہ الگ سے کتابچے کی شکل میں مصنف نے شائع کیا ہے، حوالے کتابچے کے دیے گئے ہیں۔ پروفیسر فیضی کا یہ انگریزی خطبہ بھی ملاحظہ کیجیے جس کا عنوان ہے "ہندوستان میں مروجہ محمڈن لا شریعت کا جزئی تبدیلی پر مبنی ہونا"۔ یہ خطبہ انھوں نے ۲۰-۲۸ دسمبر ۱۹۷۱ء کو بوپال میں منعقدہ پندرھویں سالانہ اجلاس انڈین ایسوسی ایشن مسلم فلاسفی کانفرنس کے سامنے دیا تھا۔

[۵۶] دانیال لطیفی "مسلم پرسنل لا ریفارم" (انگریزی) اسلام اور دنیا۔ جرنل آف کانسٹی ٹیوشنل اینڈ پارلیمنٹری افیئرس" (نئی دہلی، جنوری - مارچ ۱۹۷۰ء، ص ۱۴-۱۱۸)

[۵۷] ملاحظہ ہو نوٹ ۵۵

کا خاکہ خود قرآن نے پیش کیا ہے[۵۴]۔ عدالت کے قائم ہو جانے کے بعد پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی، یا طلاق وغیرہ کے مسائل کی انفرادی حیثیت ختم ہو جائے گی۔ کیوں کہ ان معاملات میں عدالت کی اجازت ضروری ہوگی۔ اور عدالت اپنا اطمینان کر لینے کے بعد دوسری شادی کرنے یا طلاق دینے کی اجازت دے گی۔ فیضی کی مجوّزہ اصلاحات درحقیقت پاکستان اور دوسرے مسلم ممالک میں کی گئی اصلاحات پر مبنی ہیں[۵۵]۔ فیضی نے ایک "نکاح نامہ" (کابین نامہ) بھی مرتب کیا ہے جس کی خانہ پُری اگر نکاح سے پہلے کر لی جائے تو ان کے بیان کے مطابق ان بہت ساری خرابیوں سے خود بخود نجات مل جائے گی جن کا الزام مسلمان شوہروں کے سروں پر لگایا جاتا ہے[۵۶]۔

فیضی کے مقابلے میں لطیفی کا مسودہ زیادہ انتہا پسندی پر مبنی ہے۔ ان کی تجاویز کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی کو مطلقاً ممنوع قرار دے دیا جائے۔ طلاق بالکل بند کر دی جائے۔ پردے کو قانوناً ختم کر دیا جائے۔ اُن کا خیال ہے کہ اگر ان کی مجوّزہ اصلاحات کو موجودہ مسلم پرسنل لا میں شامل کر لیا جائے تو یہی مسلم پرسنل لا ہندوستان کی دوسری مذہبی اکائیوں کے پرسنل لا کے مطابق ہو جائے گا اور اس طرح پھر کسی مشترکہ عائلی قانون کی ضرورت باقی نہ رہے گی[۵۷]۔

---

[۵۴] قرآن مجید سورۃ ۴، آیت ۳۵

[۵۵] دیکھئے اسلام اینڈ ماڈرن ایج انڈیا، ۱۹۶۱ء (مطبوعہ حکومت پاکستان) پاکستان اور دوسرے ممالک میں اصلاحات کے لیے دیکھئے طاہر محمود کی کتاب (نوٹ بالا ۳۸)

[۵۶] انگریزی میں اس کا مسودہ ملاحظہ ہو فیضی کی کتاب مذکورہ بالا نوٹ (نمبر ۱۰) ضمیمہ ج صفحہ ۴۶۶ - ۴۶۸

[۵۷] لطیفی - (نوٹ بالا ۵۶) ص ۱۱۸

دوسری طرف جب ہم اساس پسند طبقے پر نظر ڈالتے ہیں تو سطح کے نیچے کچھ ہلچل سی محسوس ہوتی ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کچھ لوگوں کو یہ اندازہ ہو گیا ہے کہ تبدیلی کے سیلاب کو مسلمی کوششوں کے بند سے بہت دنوں تک روکا نہیں جا سکے گا، اس لیے شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے اصلاح کے مطالبے کو جس حد تک بھی ممکن ہو تسلیم کر لیا جائے۔ اب تو کچھ لوگوں کی زبانوں پر بھی یہ بات آنے لگی ہے کہ جو قوانین قرآن اور حدیث میں بالصراحت مذکور ہیں اُن میں تو کسی قسم کی ترمیم و تبدیلی کا سوال نہیں ہے، ہاں ان مرکبی قوانین کی بنیاد پر جو فروعی مسائل مستخرج کیے گیے ہیں اُن پر، اگر ضرورت ہو، تو نظر ثانی کی جا سکتی ہے[۵۸]۔ اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے کچھ دن ہوئے جماعت اسلامی ہند نے علماء اور مسلم ماہرین کی ایک کمیٹی مقرر کی تھی کہ اُن مسائل کی ایک فہرست مرتب کر دے جن میں شرعاً تبدیلیاں کی جا سکتی ہیں[۵۹]۔ ابھی حال ہی میں دار العلوم دیوبند نے بھی اسی قسم کا ایک سوال نامہ ہندوستان کے علماء اور مختلف ماہرین قانون کے پاس روانہ کیا تھا، جس میں اُن سے پوچھا گیا تھا کہ کن کن شقوں میں تبدیلی کی شرعاً گنجائش ہے۔ یہ ایک خوش آئند علامت ہے۔ لیکن ابھی تک علماء کی کسی جماعت نے کوئی مرتب مسودہ پیش نہیں کیا ہے جس کی بنا پر کوئی رائے قائم کی جا سکے۔ بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اساس پسندوں کو صورت حال کا پورا پورا اندازہ نہیں ہوا ہے۔ ایسے وقت میں جب کہ اصلاح پسند ایک مشترکہ عائلی قانون کی راہ ہموار کرنے کے لیے اپنے مسودات، باقاعدہ تجاویز کی شکل میں اخبارات و رسائل کے ذریعے لوگوں کے سامنے لا رہے ہیں، اساس پسندوں کی پوری توجہ اس پر لگی ہوئی ہے کہ مختلف فقہی مکاتب کے علماء اور ماہرین

---

[۵۸] مولانا صدر الدین اصلاحی کا مضمون (نوٹ بالا ۳۶)

[۵۹] روزنامہ "ریاست" (دہلی)، ۱۷ مارچ ۱۹۷۱ء

قانون کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کر کے ایک ایسا مسودہ بنانے کی کوشش کی جائے جو ایک طرف تو شریعت کے حدود کے اندر ہو اور دوسری طرف زمانے کے تقاضوں کو پورا کر سکے۔ مثلاً:

> وقت کا تقاضا یہ ہے کہ ہم مختلف فقہی مذاہب اور جماعتوں کے علماء اور ماہرین قانون مسلمانوں پر مشتمل ایک کمیٹی بنائیں جس کے سپرد ایک مسودہ تیار کرنے کا کام ہو۔ مسودہ تیار ہو جانے کے بعد اسے ماہرین کے پاس بھیجا جائے۔ اس طرح بحث و مباحثہ کے بعد ایک آخری مسودہ تیار کیا جائے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے تو یہی مسودہ ایک قانون کی حیثیت رکھے گا جس پر عمل کرنا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہوگا، لیکن چوں کہ ہمارے ملک میں قانون سازی کا حق صرف پارلیمنٹ کو ہے اس لیے اس مسودے کو جوں کا توں بغیر ترمیم کے پارلیمنٹ سے پاس کرا لیا جائے۔ لیکن اگر پارلیمنٹ کوئی تبدیلی ضروری سمجھتی ہے تو مسودے کو مجوزہ تبدیلیوں کے ساتھ غور و فکر کے واسطے مسلمان علماء اور ماہرین قانون کی اس کمیٹی کے پاس واپس کر دیا جائے (جس نے اسے مرتب کیا ہے)[۱]

بظاہر یہ ایک مناسب تجویز ہے لیکن مضمون نگار نے اپنے اسی مضمون میں کچھ ایسی شرطیں لگا دی ہیں جن کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو پھر پوری کی پوری تجویز بالکل بے معنی

---

[۱] مولانا سید جلال الدین عمری صدر ادارہ شہادت حق کا مضمون جو انگریزی میں ہے اور مضمون کے انگریزی ترجمے "پینجیز ان مسلم پرسنل لاء" (ترجمہ اقبال۔ ا۔ انصاری، کالم دعوت، ۱۵ اکتوبر ۱۹۷۰ء، ص ۱۵، اسی قسم کا خیال جماعت اسلامی ہند نے بھی ظاہر کیا ہے۔ دیکھیے۔ جماعت اسلامی ہند: ایک تعارف، طبع دوم۔ دہلی ۱۹۷۹ء، ص ۸۴-۸۵)

ہو کر رہ جاتی ہے۔ مثلاً:

> قرآن یا حدیث میں مذکور قوانین میں تبدیلی کرنا ہمارے دائرۂ اختیار سے باہر ہے..... ماضی میں اجماعِ اُمت کے ذریعے جو کچھ طے ہو چکا ہے اس میں ہم کسی قسم کی تبدیلی کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔ ہم قرآن یا حدیث کی کوئی ایسی نئی تشریح بھی نہیں کر سکتے جو ہمارے اسلاف کی تشریحات کے خلاف پڑتی ہوں۔ ان حدود میں رہتے ہوئے ہم قوانین میں تبدیلی کرنے کے مجاز ہیں[۱]

اس طرح اگر دیکھا جائے تو گھوم پھر کر ہم پھر وہیں پہنچ جاتے ہیں جہاں سے ہم نے سفر کی ابتدا کی تھی۔ تبدیلیوں کو متعین کرنے کے لیے کمیٹی کی حد تک تو رضامندی ظاہر کی جا رہی ہے لیکن اس کے ساتھ جو شرطیں لگا دی گئی ہیں ان کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کمیٹی ایک قدم بھی آگے نہ بڑھ سکے گی کیوں کہ قرآن و حدیث میں مذکور قوانین اس کے دائرۂ اختیار سے باہر ہوں گے۔ ماضی میں طے کردہ قوانین میں ہاتھ لگانے کی اجازت نہیں ہے، ماخذ کی کوئی ایسی تشریح نہیں کی جا سکتی جو سلف کی تشریحات کے خلاف پڑتی ہوں۔ اس کے بعد کمیٹی کرے گی کیا، یہ سوچنے کی بات ہے!

بہر حال تبدیلی کے موضوع پر اصلاح پسندوں اور اساس پسندوں کے رویے کو دیکھتے ہوئے اس وقت تو صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ سیاسی مجبوریاں جب تک حکومت کو روکے ہوئے ہیں اس وقت تک ایک مشترکہ عائلی قانون نافذ نہیں ہوتا، لیکن جونہی حکومت نے حالات کا مقابلہ کرنے کی ٹھان لی، اس وقت اس کے

---

[۱] مولانا سید جلال الدین عمری (ماخوذ از ص ۱۵)

سامنے کوئی ایسا عذر نہ رہے گا جو اُسے مشترکہ عائلی قانون کے نفاذ سے روک سکے۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب خود مسلمانوں ہی کا ایک طبقہ تبدیلیوں کا مطالبہ کر رہا ہو، اور حکومت کے سامنے دوسری متبادل تجاویز بھی نہ ہوں۔

باب ۵

مبہم سیکولرزم

گذشتہ صفحات میں ہم نے دیکھا ہے کہ ابھی تک سیکولرزم کی معنویت کو عام مسلمانوں پر پوری طرح واضح نہیں کیا جا سکا ہے۔ جو لوگ اس کی وضاحت کرنے پر قادر ہیں اُن کے بارے میں بہت حد تک یہ کہنا درست ہے کہ وہ اپنی تعلیم، طریقِ زندگی، طرزِ فکر، اور مقصدِ حیات میں خود اپنے بھائی بندوں سے اس حد تک مختلف ہیں کہ عام مسلمانوں کے لیے اُن میں اور ایک اجنبی میں کوئی خاص فرق نہیں رہ گیا ہے[۱]۔ دوسری طرف جن لوگوں کو عوام اپنا سمجھتے ہیں اُن سے سیکولرزم کی وضاحت کے سلسلے میں کچھ مدد نہیں مل سکتی کیوں کہ اُن کی رائے میں دو تلواروں کی طرح مذہب اور سیکولرزم بھی ایک نیام میں نہیں آ سکتے۔ اگرچہ مسلمانوں سے بار بار یہ کہا جاتا ہے کہ مذہب اور سیکولرزم ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں پھر بھی خارجی حالات کی وجہ سے یہ بات اُن کے گلے سے نیچے نہیں اترتی۔" اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ ہم اُردو میں سیکولر کا ترجمہ لادینی، غیر مذہبی یا نامذہبی کرتے ہیں اور یہ سب الفاظ مذہب کی مخالفت یا

---

[۱] اے۔ بی۔ شاہ، "چیلنجز ٹو سیکولرزم" (بمبئی، ۱۹۶۸) ص ۲۶

اُس سے بے پروائی پر دلالت کرتے ہیں۔ حالانکہ سیکولر کے معنی ہیں 'اِس دُنیا کی' یا 'دُنیوی'۔ اور یہ 'دینی' کا نقیض نہیں بلکہ 'اخروی' کا نقیض ہے۔ اِس دُنیا کی چیزیں لازمی طور پر دین کی مخالف یا اُس سے بے تعلق نہیں ہوتیں۔"[1]

ممکن ہے کوئی شخص یہ کہے کہ مسلمان چوں کہ ابھی تک ایسے لوگوں پر تکیہ کیے ہوئے ہیں جن کی تعلیم و تربیت موجودہ زمانے کے تقاضوں کو دیکھتے ہوئے بہت حد تک ناقص ہے اِس لیے وہ عام طور سے سیکولرزم کے نام سے بھڑکتے ہیں، اور ٹھنڈے دل سے سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے۔ لیکن ایسا کہتے وقت ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ سیکولرزم سے عام بیزاری کی وجہ بہت حد تک خود سیکولر حضرات کی تحریریں اور تقریریں بھی ہوتی ہیں۔ یہ جانتے ہوئے بھی کہ مذہبی معاملات میں مسلمان بہت حد تک زود حس واقع ہوئے ہیں، یہ لوگ جوشِ بحث میں آکر مذہب اور خاص طور سے اسلام پر غیر ضروری اور دل آزار تقریریں کرتے ہیں۔ نتیجۃً مسلمانوں کے دلوں میں یہ بات اور گہری ہوتی چلی جاتی ہے کہ سیکولرزم اور مذہب میں جنم جنم کا بیر ہے۔ مثلاً سیکولر حضرات کو یہ کہنے میں باک نہیں ہوتا کہ:

"ہندو مذہب کے برخلاف اسلام میں ایک تو وحی کا تصور ہے اور دوسرے اِس بات پر اصرار ہے کہ محمد (صلعم) آخری رسول تھے۔ اِن دونوں باتوں کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان کی سماجی اور روحانی ترقیوں کے بارے میں قرآن کو فیصلہ کن اور حتمی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ مسلمانوں کو میری بات خواہ کتنی ہی تکلیف دہ معلوم ہو۔ لیکن درحقیقت مذکورہ بالا خیال بے بالکل ہی مہمل۔ چوں کہ مسلمانوں پر اثر رکھنے والے

---

[1] سید طاہر حسین، 'ہندوستانی مسلمان آج کے دور میں' (دہلی، ۱۹۹۵ء)، ص ۲۴۰

لوگ اپنی مصلحتوں کی وجہ سے کھُلم کھُلا اِس بارے میں کچھ نہیں کہتے اِس لیے کسی دوسرے ہی کو یہ بات کہنی پڑے گی کہ کسی بھی مذہب کا کوئی صحیفہ خواہ اُسے خدا نے وحی کے ذریعے انسانوں تک بھیجا ہو یا وہ کسی رشی مُنی کے کانوں میں گونجا ہو، زندگی کے کسی بھی میدان میں قطعیت کا درجہ نہیں رکھ سکتا۔"[1]

اِس قسم کے بیانات کے بعد سوچنے کی بات یہ ہے کہ مسلمانوں پر اثر رکھنے والے لوگ "کس حد تک عوام کو یہ یقین دلا سکتے ہیں کہ ہندوستان کا سیکولرزم ہرگز مذہب دشمن نہیں ہے۔"[2] جذبات کی رو میں ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ بے محابا باتوں سے صرف "قدیم الخیال" اور "مذہب پرست" مسلمان ہی سیکولرزم سے بدظن نہیں ہوتے بلکہ ایسے لوگ بھی جو عام حالات میں سیکولرزم کی موافقت کرتے رہتے ہیں سیکولر حضرات کی نیتوں پر شُبہ کرنے لگتے ہیں جیسا کہ ایک وظیفہ یاب مسلمان پروفیسر، جن کی اعلیٰ تعلیم یورپ میں ہوئی ہے، ایک بار باتوں ہی باتوں میں مجھ سے کہنے لگے کہ میں قدیم الخیال مذہبی ہندوؤں سے خائف نہیں ہوں، کیوں کہ مذہب سے تعلق رکھنے کے باعث اُنھیں خود اِس کا احساس ہے کہ کوئی بھی شخص اپنے مذہبی تشخص سے محروم ہونا پسند نہیں کرتا۔ حقیقی خطرہ تو ان نام نہاد سیکولر ہندوؤں کی طرف سے ہے جو خود اپنے مذہب سے بے تعلق ہیں۔ اگر ایک بار بھی اِن کے ہاتھ میں طاقت آگئی تو پھر یہ ہندوستان سے اسلام کا نام و نشان تک مٹا دیں گے۔" میں نے کہا

---

[1] اے۔ بی۔ شاہ، کتاب مذکور (حوالہ نوٹ بالا نمبر ۱) ص ۳۳-۳۴

[2] سید عابد حسین، کتاب مذکور (حوالہ نوٹ بالا نمبر ۲) ص ۲۴۰

"آپ صرف اسلام کے بارے ہی میں اندیشہ ظاہر کر رہے ہیں، حالانکہ اگر یہ مفروضہ درست ہے تو پھر ایسے لوگ اسلام کے ساتھ ساتھ ہندو مذہب کا بھی خاتمہ کر دیں گے۔" پروفیسر صاحب میری اس بات سے متفق نہیں ہوئے اور بولے: "ایسا نہیں ہے یہ نام نہاد سیکولر لوگ ہندوستانی تہذیب اور ہندوستانی قومیت کے نام پر ہندو مت کو ہمارے اوپر مسلط کر دیں گے۔ ہندو مذہب کی جن اضافی چیزوں پر انھیں خود اعتقاد نہیں ہے انھیں وہ ختم کر دیں گے اور پھر ہم سے مطالبہ کریں گے کہ ہم بھی اپنی شریعت کے ساتھ یہی سلوک کریں۔ پھر تم ہی بتاؤ اس کے بعد ہمارے پاس کیا رہ جائے گا؟ کچھ نہیں، نہ مذہب، نہ تاریخ، نہ تشخص۔" میرے خیال میں پروفیسر صاحب شاید غیر ارادی طور پر اس اندیشے کا اظہار کر رہے تھے جو اکثر مسلمانوں کے دلوں میں جڑ پکڑ چکا ہے۔ اس وقت "مسلمانوں کو ہندوستانی قوم کے ساتھ اتحاد اور یک جہتی میں ایک بڑا خطرہ نظر آتا ہے جو اور سب خطروں پر بھاری ہے۔ اُن کا کہنا یہ ہے کہ اگر انھوں نے ہندوستانی قومیت کو جس میں غیر مسلموں کی بھاری اکثریت ہے، اپنی محبت اور وفاداری کا مرکز بنایا تو مذہب سے ان کا رشتۂ عقیدت کمزور ہوتا چلا جائے گا یہاں تک کہ ایک دن وہ اس روحانی دولت سے جو انھیں ساری دنیا کی مادی دولت سے عزیز ہے، محروم ہو جائیں گے۔"[۱]

۲

عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں کا صرف وہ طبقہ، جو علماء کے زیر اثر ہے،

---

[۱] ایضاً ص ۲۲۹

اپنے درخشاں ماضی کی یاد میں گریہ کناں رہتا ہے، حالاں کہ اگر کوئی ایسی بات ہے تو اس میں کسی خاص طبقے کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ ہندوستانی مسلمانوں کا تقریباً ہر طبقہ اپنے ماضی کے ورثے کو دل و جان سے عزیز رکھتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ کچھ لوگ اسے "مذہبی ورثہ" کی شکل میں دیکھتے ہیں اور کچھ لوگوں کی نظروں میں اس کی حیثیت ایک "تہذیبی ورثہ" کی سی ہے۔ اس بارے میں آخر اللہ کر لوگوں کو یہ شکایت ہے کہ سیکولر ہندوستان میں "قرونِ وسطیٰ" کے ہندوستانی مسلمانوں کے کارناموں کو نظر انداز کرنے یا ان کی اہمیت کو گھٹانے کی ایک باقاعدہ مہم جاری ہے۔ حد یہ ہے کہ حکومت کا "محکمۂ آثار یات" (آرکیالوجی) بھی پہلی صدی کے بعد کے زمانے پر بہت کم توجہ کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے زمانے میں ہندوستان کی عام سماجی زندگی اور دوسرے اداروں میں جو کچھ ارتقا ہوا ہے، اس کا پتہ چلانے کے بجائے یہ محکمہ صرف ہندوستانی تہذیب کے آثارِ قدیمہ کا کھوج لگانے کے لیے وقف ہو کر رہ گیا ہے۔[۲] شاید یہی سبب ہے کہ سیکولر مسلمان بھی جب بار بار یہ سنتے ہیں کہ مسلمان ہندوستانی زندگی کے عام دھارے سے کٹے رہتے ہیں تو کبھی کبھی جھنجھلا کر کہہ اٹھتے ہیں:

"ابھی تک تو کسی سیاسی قدآور کو اور نہ ہی کسی دانشور کو یہ بتانے کی توفیق ہوئی ہے کہ آخر یہ "عام دھارا" کیا ہے! شاید بے کہے سنے یہ طے کر لیا گیا ہے کہ اکثریتی فرقہ کے مذہبی رسم و رواج، اس کی خواہشات، طرزِ حیات، محبت، نفرت، غرضے کہ ہر چیز کی حرف بہ حرف نقل کرنا

---

[۲] ملاحظہ ہو "انٹرویو: دی رائٹنگ آف ہسٹری" مدارس محمد [illegible] ۱۹۹۱ء

ہی "عام دھارا" ہے عید نہیں بلکہ ہولی کھیلنا عام دھارا ہے۔ نمستے کہنا عام دھارا ہے۔ گائے کی عزت کرنا عام دھارا ہے۔ ہندی عام دھارا ہے۔ اور یقیناً پاکستان کا منہ پھٹ دشمن نمبر ایک ہونا تو اصلی عام دھارا ہے۔[۱]

یہ شکایت ایک ایسے سیکولر مسلمان کی ہے جو قومی یک جہتی کی خاطر "مرحوم" اور "آں جہانی" کا فرق مٹا دینا چاہتا ہے اور اپنے بھائیوں سے گلہ آمیز انداز میں سوال کیا کرتا ہے کہ "کوسی[۲] کے بیٹوں میں سے آج تک کسی نے اپنی کسی بیٹی کا نام بھی کوسی کے نام پر رکھا۔۔۔۔؟ نام زم زم ہو سکتا ہے، فرات ہو سکتا ہے، نیل ہو سکتا ہے ۔۔ کوسی ۔۔ آج تک یاد نہیں آئی۔[۳] اگر ہم جذبات سے الگ ہو کر دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ ہندوستانی تہذیب و ثقافت کے نام پر ہندو احیائیت کے خلاف اظہارِ خیال میں سیکولر اور غیر سیکولر مسلمانوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ مثلاً اسی عام شکایت کے اوپر کہ مسلمان قومی دھارے سے کٹے رہتے ہیں، جب ہم ایک "مذہب پرست" مسلمان کے حسب ذیل خیالات کو "یہ قومی دھارا" کے عنوان سے پڑھتے ہیں تو یہ بتانا مشکل ہوتا ہے کہ "سیکولر" مصنف کا "عمومی دھارا" "مذہب پرست" مصنف کے "قومی دھارے" سے کس بات میں

---

[۱] عابد رضا بیدار: "دی ویلیڈیٹی آف انڈین مسلمان" ماہوار سیکولر ڈیموکریسی (انگریزی ایڈیشن) بمبئی، ستمبر ۱۹۹۸ء، ص ۱۸

[۲] رام چوک کی ایک ندی

[۳] عابد رضا بیدار: "میلے کی تلاش: ہندوستانی مسلمانوں کے بھارتیہ کرن کا مسئلہ" (نئی دہلی، ۱۹۹۰ء) ص ۲۳ اور ۲۸۔

مختلف ہے:

اگر قومی دھارے سے مراد ہے کہ مسلمان بھی گائے کی تقدیس کا کلمہ پڑھنے لگیں ... گنگا ندی ... کے پانی کو ہاتھ میں لے کر اُس پر حلفیہ بیان دینے لگیں۔ ہر درس اور درس گاہ کا افتتاح سرسوتی جی کی پوجا سے کرنا شروع کر دیں۔ ناریل کا پھوڑنا ایک مبارک افتتاحی رسم قرار دے لیں۔ تقریبات کی تاریخیں، حساب جیوتش سے مقرر کرنے لگیں۔ پیپل کے درخت کو مقدس قرار دے لیں۔ بندر کو ہنومان جی کے رُوپ میں سمجھیں۔ سانپ کی پُوجا کرنے لگیں۔ انسانی آبادی کے بہت بڑے حصّے کو نجس و ناپاک سمجھنے لگیں، اُن کے ساتھ کھانا پینا حرام سمجھ لیں،۔۔۔۔ ملک کے باہر سے آئی ہوئی ہر رُوحانی، تہذیبی، اخلاقی تحریک کو حقارت سے بدیسی کہہ کر ٹھکرا دیں۔۔۔۔ سلام بجائے داہنے ہاتھ سے کرنے کے ہاتھ جوڑ کر کریں اور زبان سے بجائے "آداب عرض" کے نمستے یا نمسکار نکالیں۔ ہولی میں ایک دوسرے پر رنگ ڈالیں۔ طرح طرح کے سوانگ نکالیں، اور آپس میں گالیاں بکیں۔ غرض یہ کہ مسلمان اپنے ملّی شعار اور خصوصیت کو ترک کر کے ہندو تہذیب و معاشرے کی بالادستی کو تسلیم کر لیں، اپنے کو ہندو ثقافت (سنسکرتی) میں جذب کر دیں اور جہاں تک اسلامی تہذیب و تمدّن کا تعلق ہے اُس سے ارتداد اختیار کر لیں، تو کیا یہ وہی قومی دھارا ہے جس کی دعوت دی جا رہی ہے۔[۱]

---

[۱] مولانا عبدالماجد دریابادی: اداریہ "صدق جدید" لکھنؤ، ۳ جون ۱۹۹۰ء، صفحہ ۵ و ۸

مسلمانوں کے سر یہ الزام کس حد تک درست ہے کہ وہ قومی یک جہتی کو بڑھاوا دینے میں غیر مسلموں کے ساتھ اشتراکِ عمل نہیں کرتے، اس سے ہمیں سر دست بحث نہیں ہے۔ لیکن اس قسم کی باتیں کہتے وقت یہ ضرور سوچنا چاہیے کہ اشتراکِ عمل یک طرفہ نہیں ہوتا۔ اس کے لیے ایک ایسی فضا درکار ہوتی ہے جو شبہات اور خدشات سے پاک و صاف ہو۔ ابھی تک تو ہندوستان میں ایسا ماحول بنا نہیں ہے کہ ہندو اور مسلمان کھلے دل سے ہر قسم کے معاملات پر گفتگو کر سکیں۔ ہو سکتا ہے کہ ہم سیاسی وجوہ سے دونوں فرقوں کی درمیانی خلیج کو دیکھنا اور دکھانا پسند نہ کریں لیکن درحقیقت ایک دوسرے کی نیتوں پر باہم شبہات اس حد تک بڑھ چکے ہیں کہ:

اگر کوئی ہندو مؤرخ تاریخ کے بنیادی ماخذوں پر بھروسہ کرتے ہوئے ہندوستان کے فرمانروا دہلی کی سیاسی پالیسی اور اداروں پر تنقید کرے تو اس کے نکالے ہوئے نتیجوں کو تعصب کا نتیجہ کہا جائے گا۔ لیکن یہی تنقید اگر کسی مسلمان مؤرخ کے قلم سے نکلے تو عام طور پر اسے حالات اور واقعات کا معروضی مطالعہ کہا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی مسلمان مؤرخ ہندوستانی تاریخ کا مطالعہ کرتے وقت "ہندوستانی نقطۂ نظر" کو نہ اپنائے تو اسے بھی متعصب کا لقب مل جائے گا، خواہ اس کے نکالے ہوئے نتائج ناقابلِ شکست شہادتوں ہی پر کیوں نہ مبنی ہوں.... آج کے زمانے میں یہ بات تقریباً ناممکن سی نظر آتی ہے کہ کوئی شخص ہندوستانی شہری کی حیثیت سے دوسروں کے بارے میں کچھ لکھ سکے یا کہہ سکے۔ ایسا صرف تاریخ ہی کے میدان میں نہیں ہے بلکہ ہماری پوری قومی زندگی کا یہی چلن پڑ گیا ہے۔ سوچنے اور اظہارِ خیال

کی آزادی کو ابھی تک صحیح معنوں میں تسلیم نہیں کیا گیا ہے[۵]

غالباً اسی مسموم ذہنی کا یہ نتیجہ نکلا ہے کہ دہلی ایسے شہر میں بھی ہندو مالکانِ مکان ان مسلمانوں کو بھی کرایہ پر مکان دینا پسند نہیں کرتے جو ہر طور سے "سیکولر" اور "ماڈرن" کہے جانے کے مستحق ہیں۔ اپنی تمام "سیکولرزم" اور "ماڈرنزم" کے باوجود انھیں ہندوؤں کے مکانات صرف اس وجہ سے نہیں مل سکے کہ ان کا شمار مسلمانوں میں ہوتا ہے۔ جو مالکِ مکان تعصب اور تنگ نظری کے الزام سے بچنا چاہتے ہیں وہ اس بہانے سے مسلمان کرایہ داروں کو ٹال دیتے ہیں کہ یہ لوگ گوشت اور پیاز کا استعمال کریں گے جس سے سبزی خور پڑوسیوں کو تکلیف ہوگی[۶]

یہ بات بہ ذاتِ خود غور و فکر کی محتاج ہے کہ ہندوستانیوں کے ذہن سے ان تعصبات کو کس طرح ختم کیا جائے، لیکن اس مسئلے کی اہمیت کے باوجود ہم سر دست اس سے بحث نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ ہمارا مقصد صرف موجودہ صورتِ حال کی عکاسی کرنا ہے۔ اس وقت تو کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حالات نے ہر مسلمان کو خواہ وہ قدامت پسند ہو یا تجدد پسند، جبراً و قہراً ایک دوسرے کی بولی بولنے پر مجبور کر دیا ہے۔ انجامِ کار اکثر و بیشتر ایک عام مشاہدے کے لیے "فرقہ پرست" اور "غیر فرقہ پرست" مسلمان میں تمیز کرنا آسان نہیں رہ جاتا۔ اس صورتِ حال کی ایک وجہ تو غالباً ہندوستانیوں کی ماضی پرستی ہے۔ کچھ ایسا لگتا ہے گویا ہر ہندوستانی کا اپنا الگ الگ ماضی ہے۔

---

[۵] ایم ایچ سید، "دی انڈین مسلمز ان اے سیکولر سوسائٹی" (مقالہ برائے سیمینار "سیکولرزم اور بھارتی سماج" منعقدہ دہلی، اگست ۱۹۸۸ء)، ص ۱۳

[۶] ایسا ہی کہنا ہے ایک اور مقالہ نگار کا۔ ملاحظہ ہو ہم اس کا مضمون "او مینیٹرز اینڈ سیکولرزم" مجلہ "دی سیکولرسٹ" بمبئی (نومبر ۱۹۸۱ء)، صفحات ۷-۱۲

[۷] اس عام خیال کی دوسری مثال "سیکولرزم ان انڈیا" (پیپلز پبلشنگ ہاؤس، دہلی) کے سابق مدیر کنور محمد اشرف کا مضمون ہے۔

(بقیہ اگلے صفحے پر دیکھیے)

اِس کا ثبوت یہ ہے کہ ہماری درسی کتابوں میں رہنماؤں کا انتخاب نمایاں طور سے زمانہ رجحانات کے پیشِ نظر کیا جاتا ہے۔[۱] اِس سے دوسرا فرقہ یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ چوں کہ تاریخ کے اوراق سے اُس کے ماضی کو کھرچ کر ختم کیا جا رہا ہے اِس لیے اُسے خود اپنے ماضی کی تخلیق کرنی چاہیے۔[۲] نتیجۃً اقلیتی فرقہ نہ صرف یہ کہ اپنے ماضی سے فیضان حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے بلکہ اِس بات کی بھی جدوجہد کرتا ہے کہ اکثریتی فرقہ اُس کے ماضی کو مٹانے نہ پائے۔ اِس طرح ایک ایسا چکر چل پڑتا ہے جس کا کوئی اختتام نہیں ہے۔ اپنے ماضی کی محبت صرف اُنھیں لوگوں میں نہیں ہے جنھیں عام طور سے فرقہ پرست کہا جاتا ہے بلکہ ایسے مواقع پر اکثر و بیشتر "سیکولر" کہے جانے والے مسلمان بھی اپنے جذبات کے اظہار کے لیے "فرقہ پرستوں" ہی کے الفاظ اُدھار لیتے ہیں۔ مثلاً سیکولر مسلمانوں کو بھی ہندوستانی حکومت سے یہ شکایت ہوتی رہتی ہے کہ ویسے تو حکومت زبان سے مسلم فرقہ پرستی اور ہندو فرقہ پرستی دونوں ہی پر تنقید کرتی ہے لیکن سیاسی اور مذہبی قائدین کی یادگار مناتے وقت فرقہ پرست اور غیر فرقہ پرست ہندو لیڈروں میں کوئی امتیاز نہیں کرتی۔ اِس کا ثبوت :

(فوٹ نوٹ پچھلے صفحے کا) دیکھیے (۱۹۶۹ء، ص ۹۳) ہندوستان میں تعزیہ کی تخصیص کے ساتھ مذہبی کے ساتھ سیاسی ملا جلا ہو جانا۔ اِس موضوع کا مضمون "دی پاسٹ آف این انڈین ویلیج" رسالہ کمپیریٹو اسٹڈیز اِن سوسائٹی اینڈ ہسٹری" (لندن، ۱۹۶۱ء، ص ۳۳۱-۳۴۶)

[۱] مثال کے طور پر آندھرا پردیش کے اسکولوں کے نصاب درجے میں پڑھائی جانے والی تاریخ کی کتاب دیکھیے جس میں سب ذیل ۱۳ رہنما ہیں (۱) رانا سانگا (۲) چھاچھارت (۳) گورو تیغ بہادر (۴) شیوا جی (۵) گرو گوبند سنگھ (۶) ہیدر علی (۷) ٹیپو سلطان (۸) رانا پرتاپ ..." پرتاپ نے شمالی ہند کے مسلمان حملہ آوروں سے ہندو دھرم کو بچایا یا اُس نے محض اپنی تحفظ کو پیش نظر رکھا اِس میں شک ہے ..." (۹) رانی پدمنی (۱۰) کرشن دیو رائے (۱۱) شیر شاہ ... شیر شاہ ایک جہاد سپاہی اور پکا ہندو تھا۔ اس نے بہت ساری مسلمان حکومتوں کے درمیان ایک نئی ہندو حکومت کی بنیاد رکھی۔ اُس نے اورنگ زیب کی زندگی تج کر ..." (۱۲) شیوا جی (۱۳) ہیدر تا گاندھی۔ (ملاحظہ ہو خود میری کا مذکورہ بالا مضمون ص ۹۰۔ اُتر پردیش کے اسکولوں میں پڑھائی جانے والی اقلیتی کتابوں کے تجزیہ کے لیے دیکھیے رشید خان "مینیجنگ کمپلس فار سیکولر انڈیا" (دہلی، ۱۹۷۰ء)

[۲] خود میری مذکورہ بالا مضمون ص ۹۶

ہمیں (ہندو مہاسبھا کے لیڈر) ڈاکٹر ساورکر کے لیے پڑھے گئے حکومتی مرثیوں میں ملتا ہے۔ مرے ہوئے لوگوں کو یقیناً اچھے الفاظ سے یاد کرنا چاہیے اور ڈاکٹر ساورکر بلا شبہ ایک اہم شخص تھے اور اُنھوں نے بہت سے اہم کام بھی کیے تھے۔ لیکن یہ بات اِس کے باوجود اپنی جگہ باقی رہتی ہے کہ اُن کے خیالات سیکولرزم کے نقیض تھے۔ جن لوگوں نے اپنی تقریروں میں ڈاکٹر ساورکر کو ہندوستانیوں کے لیے ایک قابلِ عمل نمونہ کی حیثیت سے پیش کیا وہ شاید اِس بات کو بالکل ہی بھول گئے کہ ڈاکٹر ساورکر کے خیالات میں اور سیکولرزم میں کوئی تعلق نہیں تھا۔ مسلمان قابلِ معافی ہوں گے اگر وہ پوچھ بیٹھیں کہ کن ہندوستانیوں کو اُن کی پیروی کرنی چاہیے؟[۱]

۳

ہر شخص خواہ وہ کسی بھی خیال کا ہو، اپنے تہذیبی ورثے کی بقا کے لیے پریشان رہتا ہے۔ لیکن اِس سلسلے میں دل چسپ بات یہ ہے کہ تہذیب اور مذہب کے درمیان جو حدِ فاصل ہے، وہ بجرانی وقتوں میں اکثر و بیشتر نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے۔ حد یہ ہے کہ سیکولر مسلمان بھی، جن کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ مذہب سے کچھ زیادہ تعلق نہیں رکھتے

---

[۱] ایم۔ آر۔ اے۔ بیگ کی محرر نوشت سوانح "این ڈیفرنٹ سیڈلس" (دہلی، ۱۹۷۷ء) ص ۱۷۲

بحرانی مواقع پر مذہب پرستوں ہی کی زبان بولتے لگتے ہیں۔ یہاں مثال کے طور پر ہم پروفیسر فیضی کو لیتے ہیں جو اکثر و بیشتر مسلمانوں کے مذہبی طبقے کی تنقید کا نشانہ بنے رہتے ہیں[۱]۔ چند برس پہلے اے۔ بی۔ شاہ نے ایک اخباری مباحثہ "ہندوستان میں اسلام" کے عنوان سے چھیڑا تھا۔ مختلف مسلمانوں اور غیر مسلموں نے اس مباحثے میں حصہ لیا۔ فیضی نے بھی مباحثے میں حصہ لیتے ہوئے لکھا کہ "صرف ایک مسلمان ہی اسلام پر تنقید کر سکتا ہے کیوں کہ وہ اس کا اپنا مذہب ہے، وہی دوسرے مسلمانوں کو بھی یہ بتا سکتا ہے کہ وہ کس طرح ایک اچھے مسلمان بن سکتے ہیں[۲]۔"

ایسا نہیں ہے کہ فیضی مذہب کا تنقیدی اور معروضی مطالعہ کرنے کے خلاف ہیں، لیکن ہندوستان کے غیر مسلموں کو اسلام پر تنقید کرنے کی اجازت دینے میں وہ صرف اس وجہ سے ہچکچاتے ہیں کہ

> دو مختلف عقائد کے لوگوں کے درمیان مذہبی مباحثہ اکثر و بیشتر غلط فہمی اور کیچڑ اچھالنے پر ختم ہوتا ہے۔ دوسروں کے مذاہب کی بات تو الگ رہی خود اپنے مذہب کا گہرا مطالعہ کرنے والے بھی بہت کم ہیں۔ ایسے لوگ دوسرے مذاہب میں صرف قابلِ اعتراض باتوں کی تلاش میں رہتے ہیں۔ درحقیقت اس قسم کے مباحثے صرف اُسی وقت مفید ہو سکتے ہیں جب مسی نون، لوئڈز ہیبر یا برنشوک ایسے لوگ ان میں حصہ لیں، کیوں کہ ایسے لوگ اسلام کے اصول اور افراد یا جماعتوں کے

---

[۱] مثلاً خط بعنوان "ندائے ملت" لکھنؤ، ۲۳ اگست ۱۹۷۰ء

[۲] اے۔ بی۔ شاہ کتاب مذکورہ بالا (نوٹ نمبر ۱)، بمبئی ۱۹۶۸ء، ص ۴۵

اعمال میں فرق کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں[۱]۔

ظاہر ہے یہ بات اے۔ بی۔ شاہ کو پسند نہیں آ سکتی تھی، فیضی کی اس تصریح کے باوجود کہ موجودہ ہندوستان میں وہ بین المذاہب مباحثے کے خلاف کیوں ہیں، شاہ نے پھر سوال کیا: "آخر فیضی صاحب یہ مطالبہ کیوں کرتے ہیں کہ تحقیقی سطح سے نیچے اتر کر اسلام پر بحث نہ کی جائے۔ کوئی بھی ادارہ یا مذہب تنقیدی مطالعہ سے بالا رہنے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی یہ ضروری ہے کہ مختلف مذاہب کے ماننے والوں کے درمیان بحث و مباحثہ غلط فہمی پیدا کرنے ہی کا باعث ہے۔ اگر مذاہب کے اکثر و بیشتر اندھے متبعین کی طرح مذہبی مباحثوں میں حصہ لینے والے لوگ خود پارسائی کے دعویٰ دار نہ ہوں تو یقیناً یہ مباحثے کیچڑ اچھالنے پر ختم نہ ہوں گے۔[۲]"

شاہ کو اسلام کے تنقیدی مطالعہ کا حق دینے سے قطعاً انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور غالباً فیضی بھی اس سے انکار نہ کریں گے۔ تاہم فیضی کی بات وزن رکھتی ہے۔ کیوں کہ اس بیان میں کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ ہندو "ماہرینِ اسلامیات" ابھی تک یہ بات ثابت نہیں کر سکے ہیں کہ وہ اسلامیات کے بنیادی مضامین مثلاً قرآن، حدیث، فقہ، تفسیر وغیرہ میں کسی قسم کا بھی کوئی مقام رکھتے ہیں۔

ہمیں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ ہندوستان کے عوام کا ذہن ابھی تک مذاہب کے تنقیدی مطالعے کے لیے تیار نہیں ہوا ہے۔ جب تک لوگوں کو کسی شخص کے بارے میں یہ اچھی طرح معلوم نہ ہو جائے کہ اُس نے مذہب کا مطالعہ

---

[۱] ایضاً ص ۴۵-۴۶ (مسی نون، لوئڈز ہیبر اور برنشوک یورپ کے تین مشہور مستشرقین کے نام ہیں)

[۲] ایضاً ص ۴۷

روایتی طریقوں پر پوری گہرائی سے کیا ہے، اُس وقت تک اُس کے تنقیدی اور مصروفی نتائج کو اکثر و بیشتر بدعتی پر محمول کیا جاتا ہے۔ اخبار ہیں طبقہ واقف ہے کہ جین گھرانے میں پیدا ہونے والے اے۔ بی۔ شاہ پر اُس وقت دوسرے ہندوؤں نے کتنی کڑی تنقید کی تھی جب اُنھوں نے اپنے ایک مضمون میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ وید کے زمانے میں گائے ذبح بھی ہوتی تھی اور ہندو لوگ اُسے کھاتے بھی تھے[1] ہندوؤں کی طرف سے دیے گیے جوابات کے لہجے کی نمایندگی کے لیے ہم صرف ایک جواب نقل کرتے ہیں۔ "شاہ صاحب تسلیم کرتے ہیں کہ وہ ایک بے عمل جگہ ہیں۔ ایسی صورت میں اُنھیں کیا پڑی ہے کہ وہ ہندوؤں کے مذہبی معاملات میں ٹانگ اڑاتے پھرتے ہیں۔[2] ہم سوچ سکتے ہیں کہ انجام کیا ہوگا اگر لوگ اس وقت دوسروں کے مذاہب کا "تنقیدی مطالعہ" کرنا شروع کر دیں!

۴

سیکولر نظریات ابھی تک مذہبی جذبات پر حاوی نہیں پا سکے ہیں۔ ہر وہ بات جس کا کچھ بھی تعلق مذہب سے ہو، بحث و مباحثہ کے دلدل میں پھنس کر سیاسی معنوں میں فرقہ وارانہ مسئلہ بن جاتی ہے۔ مثال کے طور پر اے۔ بی۔ شاہ کا ایک دوسرا

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے اے۔ بی۔ شاہ کی ترجمہ کتاب "کاؤ سلاٹر ہارنس آف اے ٹریٹا" (بمبئی، ۱۹۶۰)

[2] اے۔ بی۔ شاہ، "چیلنجز سیکولرزم" (بمبئی، ۱۹۶۸) ص ۲۸

اخباری مضمون "ذبیحۂ گاؤ اور جمہوریت"[1] ملاحظہ ہو۔ اِس مضمون میں مصنف نے گائے کے مسئلے کو مذہبی نقطۂ نظر سے نہیں چھیڑا تھا۔ نہ ہی اس کا مقصد گائے کے ذبیحے کی اجازت دلانا یا اُس پر پابندی عائد کرانا تھا۔ اصل مقصد اُن ہندوستانیوں کی ذہنیت پر تنقید کرنا تھا جو اپنے مطالبات منوانے کے لیے حکومت کو بھوک ہڑتال یا خود سوختگی کی دھمکی دیا کرتے ہیں۔ اتفاق سے مضمون اُس وقت شائع ہوا جب ہندوؤں کی ایک جماعت گائے کے ذبیحے پر مکمل ہند پابندی عائد کرانے کے لیے تحریک چلا رہی تھی، اِس لیے مضمون کی اشاعت کے بعد لوگوں نے ایڈیٹر کو جو خطوط لکھے اُن میں مضمون کے بنیادی نکات کو نظر انداز کر کے ہندو مسلم مسئلے کی حیثیت سے پورے مضمون کی تنقیح کی گئی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ خطوط لکھنے والے یہ سمجھ رہے تھے کہ شاہ گویا مسلمان تھے اور گائے کو ذبح کرنے کا حق مانگ رہے تھے۔ مباحثے میں خواہ مخواہ مسلمانوں کو ملوث کرنے کی کوشش کی گئی۔ امریکہ سے ایک صاحب اے۔ وی۔ شنکری نے تو یہ تک لکھا کہ شاہ صاحب اور اُن کے ہم خیالوں کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ گائے کی حفاظت اور اُس کی خدمت ہندوؤں کا مذہبی فریضہ ہے، اِس کے برخلاف مسلمانوں اور عیسائیوں کے لیے گائے ذبح کرنا یا اس کا گوشت کھانا قطعاً فرض نہیں ہے۔[2]

بہ ظاہر اِس بات میں کوئی اہمیت نظر نہ آئے گی کہ ایسے علمی مناظروں کو بھی جو صرف ہندوؤں کے درمیان ہوتے ہیں، موقع پرست لوگ جان بوجھ کر ہندو

---

[1] پہلے یہ مضمون السٹیٹس مین (کلکتہ، ۱۰ جنوری ۱۹۶۷) میں شائع ہوا تھا۔ بعد میں اے۔ بی۔ شاہ نے اس مضمون کو اپنی کتاب (مذکورہ بالا نوٹ نمبر ۲) کا ایک باب بنا دیا۔

[2] ایضاً ص ۲۰

مسلم مسئلے کی شکل دے دیتے ہیں۔ لیکن اس بات کی اہمیت کا اندازہ اُس وقت ہوتا ہے جب نزلہ بر عضوِ ضعیف گرتا ہے۔ اب ہم کسی نہ کسی حد تک سمجھ سکتے ہیں کہ مسلمان آخر کیوں "قومی دھارے" سے بچ کر چلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ درحقیقت مسلمانوں کو یہ اندیشہ لگا رہتا ہے کہ اگر انھوں نے ہندوؤں کے مذہبی جذبات سے تعلق رکھنے والے کسی معاملے میں زبان کھولی تو پھر پورے کا پورا معاملہ فرقہ وارانہ بن کر رہ جائے گا۔

"اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان مصنف یا اخبار نویس گاؤ کشی جیسے مسئلے پر معروضی نظر ڈالے تو اُسے فوراً فرقہ وارانہ رنگ دے دیا جاتا ہے اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے پیشِ نظر حکومت کی مشینری بھی فوراً حرکت میں آجاتی ہے۔ حد یہ ہے کہ اگر کوئی ہندو اخبار اپنے کالموں میں یہ بحث چھیڑتا ہے کہ پرانے زمانے کے ہندو لوگ گائے کا گوشت کھاتے تھے اور کوئی مسلمان اخبار اسے نقل کرتا ہے تو ہندو اخبار سے تو کچھ پوچھا بھی نہیں جاتا لیکن نقل کرنے والے مسلمان اخبار کو ملزم ٹھہرا دیا جاتا ہے[۱]۔" ان حالات میں درحقیقت یہ بہت بڑا ظلم ہوگا اگر مسلمانوں سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ وہ قومی ہم آہنگی کی خاطر آگے بڑھ کر قومی زندگی کی تشکیل میں زیادہ سے زیادہ حصہ لیں۔

سیکولر خیالات کی تردید کو ہم خواہ کتنا ہی پسند کریں لیکن ہر ہر لمحے ہمیں ہندو سائیکی کی مذہبی زود حسی کو ذہن میں رکھنا پڑتا ہے۔ یہ زود حسی ہماری قومی زندگی میں اس حد تک گھر کر چکی ہے کہ ہندوستان کی پالیسی بنانے والے لوگ بھی اکثر و بیشتر اس کا شکار ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ہندوستان اور پاکستان اپنے اپنے دستور کے مطابق دو

---

[۱] روزنامہ "الجمعیۃ" دہلی، ۲۷ جون ۱۹۷۰ (اداریہ کا مفہوم)

الگ الگ آزاد ریاستیں ہیں۔ اس کے باوجود فرقہ وارانہ بحران کے مواقع پر ہندوستان بھی پاکستانی ہندوؤں کا اتنا ہی بڑا محافظ بن کر سامنے آتا ہے جتنا کہ پاکستان اپنے کو ہندوستانی مسلمانوں کے بارے میں ظاہر کرتا ہے۔ مثلاً بنگلہ دیش کے قیام سے قبل جب کبھی بھی بنگالی ہندو مشرقی پاکستان سے ہجرت کر کے ہندوستان آتے تھے تو ہندوستان کی حکومت کا رویّہ ان ہندو مہاجرین کے ساتھ جیسا وہی نہیں ہوتا تھا جو مشرقی پاکستان سے بھاگ کر آنے والے مسلمانوں کے ساتھ ہوتا تھا۔ اوّل الذکر کو "پناہ گزیں" کہا جاتا تھا اور آخر الذکر "دراندازی" یا "گھس پیٹھیے" کہلاتے تھے۔ حالانکہ منطقی طور سے دیکھا جائے تو دونوں کی حیثیت یکساں تھی۔ تقسیمِ ملک کے بعد پورے برِّ صغیر کے باشندوں کو ایک طرح سے یہ اختیار دیا گیا تھا کہ وہ خواہ "سیکولر ہندوستان" میں رہیں یا "مذہبی پاکستان" میں جا بسیں۔ کچھ دنوں تک دونوں ملکوں کے دروازے آنے جانے والے لوگوں کے لیے کھلے رہے۔ جب اختیار کی مدت ختم ہو گئی اور جس نے جہاں رہنا پسند کیا وہیں رہ پڑا تو اب اتنے دنوں کے بعد مشرقی پاکستان سے بھاگ کر آنے والے ہندوؤں کی پذیرائی سیکولر ہندوستان میں صرف اس وجہ سے کرنا کہاں تک مناسب ہے کہ وہ مذہبًا ہندو ہیں؟ ایک مسلم ہفت روزہ کے مطابق "ہندو پناہ گزینوں" اور "مسلم دراندازوں" کی بیک وقت مروّج اصطلاحوں سے ایک طرف تو فرقہ وارانہ کشیدگی بڑھنے کا امکان ہے[۲] دوسری طرف یہ بات سرکاری پالیسی کے قابلِ اعتماد ہونے کو بھی مجروح کرتی ہے.... ہندوستان اور پاکستان میں ہر شخص کے دماغ میں یہ بات بٹھا دی جائے کہ جو بھی باضابطہ کاغذات کے بغیر ملک میں داخل ہوگا اُس کے خلاف سختی سے کارروائی کی جائے گی۔ اگر "ہندو پناہ گزینوں" کی آبادکاری کے لیے تدابیر کی جاتی ہیں تو "مسلم دراندازوں" کو نکالنا بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔"

---

[۲] مشرقی ہندوستان کی کھلی سرحد "ہندو مسلم دراندازوں کا مسئلہ" ہفت روزہ "ندا" لکھنؤ، ۱۵ اگست ۱۹۷۰ء ص ۱۴

دُنیا کی موجودہ صورتِ حال میں جہاں منطق سیاسی مصالح کی تابع ہوتی ہے، مذکورہ بالا خیال بہ ظاہر یک طرفہ اور تعصب کا نتیجہ معلوم ہوگا، کیوں کہ ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ پاکستانی ہندوؤں اور پاکستانی مسلمانوں کی آمد کو ایک ہی نظر سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ ہندوؤں کے سلسلے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنا ملک مذہبی وجوہ سے چھوڑ کر بھاگے ہوں گے جب کہ پاکستانی مسلمانوں کے بارے میں بہ ظاہر ایسی بات نہیں سوچی جا سکتی۔ اس وجہ سے دونوں واقعات یکساں نہیں ہو سکتے، لہٰذا حکومت کو اپنی صواب دید سے کام لینا پڑے گا۔ یہ بات اپنی جگہ بہت حد تک صحیح ہے لیکن پھر اس کے بعد، خصوصاً نہرو لیاقت معاہدہ کی موجودگی میں، ہندوستانی مسلمانوں کو کس طرح یقین دلایا جا سکتا ہے کہ سیکولر ہندوستان میں کوئی بھی فیصلہ مذہب کی بنیاد پر نہیں کیا جاتا۔ نہرو لیاقت معاہدہ نے ایک طرح سے ہندوستان اور پاکستان کی حکومتوں کو اس بات کی اجازت دے رکھی ہے کہ وہ مذہب کی بنیاد پر اپنی سرحدوں سے پرے دوسرے ملک کے ہندو اور مسلمان شہریوں پر اُن کی حفاظت کے بہانے نظر رکھیں۔ پاکستان کے علاوہ دُنیا کے کسی بھی مسلم ملک کو ہندوستان نے یہ اجازت نہیں دی ہے اور اسی طرح — پھر پاکستان ہی کو چھوڑ کر — دُنیا کے کسی بھی ملک نے ہندوستان کو اپنے ہندو شہریوں کے بارے میں بولنے کا حق نہیں دیا ہے۔

انفرادی طور سے اگر کچھ لوگ اپنے ہم مذہبوں کے بارے میں تعلقِ خاطر کا اظہار کریں تو بات کسی حد تک سمجھ میں آسکتی ہے لیکن یہی تعلقِ خاطر اگر حکومتی سطح پر ظاہر ہونے لگے تو اس کے نتائج بہت دور رس ہو سکتے ہیں۔

یہ بھی ایک عجیب بات ہے کہ ایک طرف تو اس بات کی کوشش کی جاتی ہے کہ لوگوں کی زندگی میں مذہب کا عمل دخل کم سے کم ہوتا چلا جائے اور اُس کی جگہ سیکولر خیالات و نظریات کو فروغ حاصل ہو، اور دوسری طرف اس مقصد کے حصول کے لیے لوگوں کے مذہبی جذبات

کو اُبھارنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ہم یہاں صرف ایک مثال پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ گذشتہ صفحات میں ہم نے خاندانی منصوبہ بندی کے مسئلے سے بحث کی ہے اور دکھایا ہے کہ مسلمانوں کا مذہبی طبقہ اصولی طور سے خاندانی منصوبہ بندی کے خلاف ہے، اس طبقے سے جب کبھی بھی اس موضوع پر سوال کیا جاتا ہے تو وہ قرآن و حدیث کی بنیاد پر اپنے موقف کی وضاحت کرتا ہے۔ ہمیں اُس کے دلائل سے اتفاق ہو یا نہ ہو، یہ ایک الگ بات ہے لیکن جہاں تک اُس کے موقف کا سوال ہے، اس پر کسی قسم کا اعتراض نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ اس طبقے کے پاس ہر مسئلے کو حل کرنے کا معیار صرف شریعت ہے۔ لیکن ان لوگوں کے بارے میں کیا کہا جائے گا جو ایک طرف تو اپنے قول و عمل سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ مذہب کو زیادہ سے زیادہ ذاتی زندگی تک محدود رہنا چاہیے، دُنیاوی معاملات کو مذہب کی عینک سے نہ دیکھنا چاہیے اور دوسری طرف سیکولر نظریات کو ثابت کرنے کے لیے مذہبی دلائل کی آڑ لیتے ہیں۔ لوگوں کو خاندانی منصوبہ بندی کی طرف مائل کرنے کے لیے علماء کی ذاتی رایوں کو فتووں کی شکل میں نمایاں طور سے شائع کیا جاتا ہے۔ تاکہ عوام کے ذہن میں یہ بات بٹھائی جا سکے کہ حکومت کا موقف بھی قرآن و حدیث کی رُو سے صحیح ہے۔ غیر معروف لوگوں کو مالی امداد مہیا کی جاتی ہے تاکہ وہ فرضی انجمنیں قائم کر کے خاندانی منصوبہ بندی کو قرآن و حدیث کی رُو سے جائز ثابت کرنے کے لیے لٹریچر شائع کریں۔ پھر ایسی کتابوں اور رسالوں کو ہزار ہزار کی تعداد میں مفت تقسیم کیا جاتا ہے[1]۔ یہ سب کچھ ہوتا رہتا ہے۔ لیکن کوئی بھی سیکولر ہندوستانی یہ کہنے کی

---

[1] اس سلسلے میں ملاحظہ ہو رسالہ "خاندانی منصوبہ بندی، قرآن اور حدیث کی روشنی میں" جو اس کتابچے کو کسی رحمان بیتر نے مرتب کر کے اچھے کاغذ پر فوٹو نقل کی چھپائی کے ساتھ "اسلامک ریسرچ سوسائٹی، جامعہ نگر، نئی دہلی" کی طرف سے اگست ۱۹۷۸ء میں جماعت شائع کیا تھا۔ لطف کی بات یہ ہے کہ جامعہ نگر میں تو رحمان بیتر کی شخصیت متعارف ہے اور نہ ہی کوئی "اسلامک ریسرچ سوسائٹی" کا وجود ہے۔ سوسائٹی نے کتابچے کے بہت سارے بنڈل پوسٹ کے ذریعہ دہلی کے مختلف ڈاک خانوں سے اور ہم سمجھتے ہیں کہ غالباً اکثر کے پتے غلط تھے کیوں کہ بہتیرے بنڈل مختلف جگہوں کا چکر لگا کر جامعہ نگر پوسٹ آفس واپس آگئے (بقیہ اگلے صفحے کے نیچے دیکھیے)

تکلیف گوارا نہیں کرتا کہ اس طرح سیکولرزم کے مقصد کو فائدے کے بجائے نقصان پہنچ رہا ہے۔ شاید کسی نے یہ نہیں سوچا کہ اگر کوئی سیکولر حکومت اپنی پالیسیوں کو قرآن حدیث کی مدد سے رائج کرنے کی کوشش کرتی ہے تو وہ درحقیقت ان لوگوں کے ہاتھوں کو مضبوط کرتی ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ زندگی کا کوئی بھی شعبہ مذہب کی حدود سے باہر نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ مسلم عوام کے سامنے جب حکومت کی امداد سے شائع کیے ہوئے ایسے رسائل اور کتابچے پہنچیں گے جن میں قرآن و حدیث کی روشنی میں خاندانی منصوبہ بندی کے جواز کو ثابت کیا گیا ہو تو وہ اس کے مقابلے میں علماء کی ان کتابوں کو زیادہ درست سمجھیں گے جن میں خاندانی منصوبہ بندی کو شریعت کے خلاف بتایا گیا ہوگا، کیوں کہ اگر شریعت ہی پر عمل کرنا ہے تو پھر ان لوگوں پر زیادہ اعتماد کے ساتھ بھروسہ کیا جا سکتا ہے جن کی حیثیت مذہبی عالم کے طور پر مسلم اور مستند ہے۔

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ نوٹ) ڈاکخانہ والے اپنی پوری کوشش کے باوجود کسی ایسی سوسائٹی کا پتہ لگانے میں ناکام رہے۔ بالآخر انھوں نے بہت سارے پیکٹ دائس چانسلر، جامعہ ملیہ اسلامیہ، کے دفتر میں لاکر ڈھیر کر دیے، شاید یہ سوچ کر کہ ہر وہ چیز جس پر "اسلام" کا نام چھپا ہو، جامعہ ملیہ اسلامیہ ہی سے تعلق رکھتی ہوگی۔

باب ۶

خلاصۂ بحث

ہندوستانی مسلمانوں کی سیکولرزم سے پہلو تہی کا ایک بہت بڑا سبب اگر دیکھا جائے تو دو الفاظ — روایت اور بدعت — میں پوشیدہ ہے۔ سیکولرزم کا مقصد اگر دُنیاوی زندگی کو مذہب کے دائرۂ اختیار سے باہر رکھنا ہے تو پھر یہ ایک ایسی بدعت ہے جس کا جواز مسلمانوں کو اپنی تاریخ میں نہیں ملتا۔ لیکن اگر سیکولرزم کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ اس نظریے کو اپنانے والی ریاست اپنے مختلف المذاہب شہریوں کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں برتے گی اور ہر مذہبی اکائی کو اپنے مذہب پر عمل کرنے کی اجازت دے گی تو پھر ایسے سیکولرزم کو قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ علماء کی تحقیق کے مطابق خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں پہلی بار انھیں اصولوں پر ایک شہری ریاست کی بُنیاد رکھی تھی۔ بہرحال ہم گذشتہ صفحات میں دیکھ چکے ہیں کہ سیکولرزم کا یہ ایک بہت ہی محدود مفہوم ہے۔ کیونکہ سیکولر ریاست کے مطالبات کبھی کبھی اس حد تک بڑھ جاتے ہیں کہ انھیں مذہبی معاملات میں دخل اندازی کے مرادف سمجھا جاتا ہے۔ اس قسم کے سیکولرزم سے مسلمان بِدکتے ہیں کیوں کہ اُن کے خیال میں، زندگی کا اصل مقصد صرف اس دنیا میں عیش و آرام کے ساتھ

رہنا نہیں ہے بلکہ اپنے کو آیندہ شروع ہونے والی زندگی کے لیے پورے طور سے تیار کرنا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں ایسی مثالیں ہمیں ملتی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود مسلمانوں نے اکثر و بیشتر "قیصر" کو اس بات کی اجازت دے دی تھی کہ وہ خدا کے حصے میں سے بھی جو کچھ لینا چاہے لے لے۔ ہندوستان میں انگریزی حکومت اس طرزِ عمل کی ایک بیّن مثال ہے۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ میں یہ کوئی نئی بات نہ ہوگی اگر یہاں کی سیکولر ریاست مذہب کے میدان کو کچھ محدود کر دے۔ لیکن یہ کہتے وقت ہمیں بھولنا نہیں چاہیے کہ جنگِ آزادی میں مسلمانوں نے جو حصہ لیا تھا اُس کی ایک بہت بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ اُن کے ذہنوں میں یہ بات بٹھا دی گئی تھی کہ آزادی مل جانے کے بعد انھیں ہندوستان میں مذہبی زندگی گذارنے کا موقع ملے گا۔ بدقسمتی سے تقسیم ملک نے مسلمانوں کی اس امید پر پانی پھیر دیا، لیکن چوں کہ دستور نے فوراً ہی مذہبی آزادی کی ضمانت دے دی اس لیے اُنھیں کچھ اطمینان ہو گیا کہ کم از کم انگریزوں کے زمانے میں وہ اپنے مذہب پر عمل کرنے میں جس حد تک آزاد تھے اُس میں کوئی کمی نہ ہوگی۔

مذہب کا مطلب اگر مسلمانوں کے نزدیک یہ ہوتا کہ زندگی دو خانوں میں بٹی ہوئی ہے، ایک خانے میں تو خدا کی حکومت ہے اور دوسرا اُس کی خدائی سے بالکل آزاد ہے تو شاید اس بات کا امکان تھا کہ وہ آہستہ آہستہ سیکولر نظریات کو قبول کرتے چلے جاتے لیکن بار بار اُنھیں یہ بات یاد دلائی جاتی ہے کہ اسلام کسی ایسے فلسفے کا نام نہیں ہے جس میں انسانی زندگی کو مختلف خانوں میں تقسیم کیا جا سکے۔ بلکہ اسلام خدا کے سامنے مکمّل سپردگی کا دوسرا نام ہے۔ یہ ایک ایسی سپردگی ہے جس میں مذہب کے مطالبات ریاست کے مطالبات سے کہیں زیادہ ہوتے ہیں۔ اس تعلیم کی وجہ سے مسلمان کسی

سماج کی تشکیل میں کھلے دل کے ساتھ حصّہ لینے سے گھبراتے ہیں جس میں خدا کا کوئی مقام نہ ہو۔

ممکن ہے کچھ لوگوں کو یہ بات پسند نہ آئے کہ مسلم معاشرہ ابھی تک بُنیادی طور سے اس معنی میں مذہبی ہے کہ وہ اپنے ہر فعل کو مذہب کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے گذشتہ صفحات میں دیکھا ہے، یہ ایک حقیقت ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کوئی بھی نئی چیز مسلمانوں کے لیے اُس وقت تک قابلِ قبول نہیں ہو سکتی جب تک اسے مذہبی روایات کی بُنیاد پر جائز ثابت نہ کر دیا جائے یا پھر روزمرّہ کا تعامل اسے دھیرے دھیرے زندگی کا ایک اٹوٹ انگ نہ بنا دے۔ اس وجہ سے یہ سوچنا کچھ زیادہ غلط نہ ہوگا کہ جب تک علماء پورے دل سے سیکولرزم کے حامی نہ ہو جائیں اُس وقت تک عام مسلمان اسے زندگی کے ایک فلسفے کی حیثیت سے قبول کرنے میں بدکتا رہے گا۔

۲

ایسا نہیں ہے کہ مسلمان صرف مذہب کی بُنیاد پر سیکولرزم کو قبول کرنے سے گھبراتے ہیں۔ اس بُنیادی وجہ کے علاوہ سیاسی غیر محفوظیت، معاشی بدحالی، فرقہ وارانہ کشمکش بھی ایسے عوامل ہیں جو مسلمانوں کو سیکولرزم سے دور رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ مسلمان یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہندوستان کا اکثریتی فرقہ زبان سے تو سیکولرزم کی رٹ لگاتا رہتا ہے لیکن اُس کے لیے جن چیزوں کو قربان کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اُنھیں وہ

مختلف بہانوں سے بچالیتا ہے۔ مثلاً یہ ہمارا روزمرہ کا تجربہ ہے کہ تعلیم و تحقیق کے سیکولر اداروں میں بھی کوئی جلسہ یا سیمینار خواہ وہ سیکولرزم ہی کے موضوع پر کیوں نہ ہو، ہندوؤں کے مذہبی اشلوکوں سے شروع کیا جائے تو اسے سیکولرزم کے خلاف نہیں سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر اس قسم کے مواقع پر قرآن کی تلاوت سے کارروائی کی ابتدا کی جائے تو اسے سیکولرزم کے خلاف کہہ کر شور مچایا جائے گا۔ اس طرح مسلمانوں کے خیال میں ہندوؤں کو تو یہ مواقع حاصل ہیں کہ وہ ہندوستانی ثقافت اور تہذیب کے نام پر اپنے مذہب کو باقی رکھیں، لیکن مسلمانوں کو اس کا حق نہیں ہے کہ وہ اپنے مذہبی اور تہذیبی ماضی سے تعلق کا اظہار کر سکیں۔ اگر وہ ایسا کریں تو ان پر یہ الزام عائد ہوجاتا ہے کہ وہ ہندوستان میں رہتے ہوئے یہاں کی تہذیب کے بجائے ایک غیر ہندوستانی تہذیب سے اپنا رشتہ جوڑتے ہیں۔

اس سلسلے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مسلمان اس بات پر اصرار کیا کرتے ہیں کہ ہندوستان میں اُن کا ماضی اکثریتی فرقے کے ماضی کے برخلاف ایک دوسری تاریخ سے شروع ہوتا ہے۔ حالاں کہ ہندوستانی ہونے کے ناطے یہ ضروری ہے کہ وہ ہندوستانی تہذیب کے مجموعے کو اپنا ورثہ سمجھیں۔ جس دن اُنھوں نے یہ بات سمجھ لی اسی دن من و تو کا مسئلہ ختم ہوجائے گا۔ اس خیال کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ مسلمان اگر ایک طرف ہندوستانی تہذیب کے مجموعے کے وارث ہیں، تو دوسری طرف وہ اسلامی تہذیب کے مجموعے کے بھی وارث ہیں جس کی جڑیں ہندوستان کے باہر تک پھیلی ہوئی ہیں۔ پہلی صورت میں وہ دوسرے ہندوستانیوں کی طرح سچے محبِ وطن ہندوستانی ہیں، لیکن دوسری صورت میں وہ بہت حد تک اُن ہندوستانی عیسائیوں کے مشابہ ہیں جو ہندوستانی ہوتے ہوئے بھی ایک غیر ہندوستانی مسیح کو اپنا رہنما تسلیم کرتے ہیں، یا اُن سکھوں کی طرح ہیں جو ملک کی

تقسیم کے باوجود پاکستان میں واقع گرونانک کی جائے پیدائش 'ننکانہ صاحب' کی زیارت کے لیے ہر وقت بے چین رہتے ہیں۔

۳

اگرچہ ہندوستانی علماء اور دوسرے بہت سارے مسلمان لیڈر اپنے سیاسی اختلافات کے باوجود اس بات پر متحد نظر آتے ہیں کہ سیکولرزم کے نام پر مسلم معاشرے کی انفرادی خصوصیات کو ضائع ہونے سے بچایا جائے۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ انھیں میں ایسے لوگ بھی ہیں جنھیں اس بات کا پورا احساس ہے کہ تبدیلیوں کے آگے بہت دنوں تک روک نہیں لگائی جا سکتی۔ تبدیلیاں تو آکر رہیں گی۔ اگر مسلمانوں نے خود سے اچھے اور بُرے میں فرق کر کے اُنھیں نہ اپنایا تو وہ وقت بھی آجائے گا جب اُنھیں انتخاب کا حق نہ رہے گا۔ لیکن اس انداز پر سوچنے والے لوگ ابھی تک معاشرے پر پورا اثر نہیں رکھتے ہاں، ان کے ہاتھوں کو اگر مضبوط کر دیا جائے اور انھیں ایسی سہولتیں مہیا کی جائیں جن سے یہ لوگ اپنا پیام عوام کے کانوں تک پہنچا سکیں تو شاید صورتِ حال میں کچھ تبدیلی آجائے۔

کچھ لوگ ممکن ہے اِس بات کو پسند نہ کریں کہ مسلم عوام کا اعتماد اور تعاون علماء کے ذریعے حاصل کیا جائے۔ وہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں کسی خاص فرقے کے تعاون کی ضرورت نہیں ہے۔ سماجی اور سیاسی ترقیاتی پروگراموں میں جو لوگ خود سے آگے بڑھ کر حصہ لینا چاہتے ہیں اُن کا استقبال تو ہم دو قدم آگے بڑھ کر کرنے کو تیار ہیں، لیکن جو

لوگ گھر بیٹھے رہنا چاہتے ہیں وہ اپنی مرضی کے مختار ہیں، انھیں بلانے کوئی نہیں جائے گا۔ اگر مسلمان تعاون کرتے ہیں تو اس میں انھیں کا بھلا ہے، اگر نہیں کرتے ہیں تو خود اُن کا نقصان ہے۔ تعاون کرنے نہ کرنے کے بارے میں وہ خود ہی فیصلہ کرلیں۔ کیوں کہ ان کی وجہ سے سیکولر نظریات پر مبنی ایک ترقی یافتہ سماج کو بنانے اور ڈھالنے میں تاخیر نہیں کی جاسکتی۔

ہوسکتا ہے کہ ہندوستانی سماج کا ایک طبقہ اسی خیال کا حامی ہو، لیکن اگر ہم ذرا سنجیدگی سے سوچیں تو اندازہ ہوگا کہ اس طرزِ عمل سے مسلمانوں کے برخلاف پورے ہندوستان کو کہیں زیادہ نقصان پہنچے گا۔ کوئی بھی ملک اپنے ترقیاتی پروگرام میں تیزی سے آگے بڑھ ہی نہیں سکتا اگر اُس کی دس فی صد سے زیادہ آبادی، سماجی، ذہنی، تعلیمی، معاشی حیثیتوں سے پچھڑی ہوئی ہو۔ اگر کسی سماج کے سب طبقے ترقی کی دوڑ میں برابر کا حصہ نہیں لے پاتے تو پچھڑے ہوئے لوگ اپنے تیز و طرار ساتھیوں کے کندھوں پر الف لیلوی پیرِ تسمہ پا کی طرح لدے رہتے ہیں۔ اس وجہ سے ہمیں یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ اگر ہندوستان ترقی کی شاہ راہ پر گامزن ہونا چاہتا ہے تو اُسے وہ صورتیں اپنانی ہوں گی جن میں ہر طبقہ بہ رضا و رغبت قدم سے قدم ملا کر آگے بڑھ سکے اور کسی طبقے کے ذہن میں یہ بات نہ آنے پائے کہ اُسے ترقی کے میدان میں چابک مار مار کر دوڑایا جارہا ہے۔

علماء کو بھی یہ بات ذہن نشین کرلینا چاہیے کہ پوری دُنیا میں نوجوانوں کی نسل اپنے ماضی سے، اپنے بزرگوں سے، اپنی روایات سے روز بہ روز برگشتہ ہوتی جارہی ہے۔ اس سلسلے میں یہ سوچنا کہ مسلمان نوجوان مستثنیٰ ہیں، دُور اندیشی کے خلاف ہے۔ نفسیاتی طور سے مسلمانوں کی نئی پود علماء کی نسل سے مکمل ہم آہنگی نہیں رکھتی۔ اس لیے اگر ہمارے علماء یہ چاہتے ہوں کہ مسلم نوجوانوں کے ذہن پر مذہب کا اثر باقی رہے تو اس وقت انھیں معاشرے میں اور کسی نہ کسی حد تک حکومت میں جو عمل دخل حاصل ہے اُس سے

مطمئن ہوکر بیٹھ نہ رہیں، کیوں کہ اُن کا یہ اثر موجودہ صورتِ حال میں شاید بہت دنوں تک باقی نہ رہ سکے گا۔

ہمارے علما ہندوستان اور مسلم ممالک کے ڈھانچے کو بھی ذہن میں ضرور رکھیں۔ مسلم ممالک اگرچہ بہ ظاہر جدیدیت کی راہ پر گام زن ہیں تاہم وہ سیاسی مصلحتوں کی بنا پر علما کے تعاون کے محتاج رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت کی مرضی کے باوجود وہاں کے دانشوروں کے لیے کوئی ایسا قدم اُٹھانا اکثر و بیشتر دُشوار ہوتا ہے، جس میں علما کی ناراضگی کا اندیشہ ہو۔ ہندوستان میں صورت دوسری ہے۔ یہاں کی حکومت اپنی بقا کے لیے علما کے تعاون کی محتاج نہیں ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ہندوستان کے مسلمان دانشوروں کو اس بات کی زیادہ آزادی حاصل ہے کہ وہ روایات کو پس پشت ڈال کر نئی راہوں پر گام زن ہوں اور اس کے باوجود اپنے سماج میں انھیں اس کی بھاری قیمت بھی ادا نہ کرنی پڑے۔

علما کو یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ابھی تک ہندوستان میں مسلمانوں کی مذہبی زندگی کے وہی اکیلے نگراں رہے ہیں۔ لیکن ممکن ہے اس میں بھی تبدیلی ہوجائے۔ اگرچہ ہندوستانی مسلمانوں کی نوجوان نسل کے دلوں میں ابھی تک علما کے لیے ایک نرم گوشہ موجود ہے۔ لیکن نئی نسل تبدیلیوں کی دل سے مخالف نہیں ہے۔ یہ لوگ ابھی تک اپنے اگلے قدم کے بارے میں یقینی طور سے کچھ طے نہیں کرپائے ہیں لیکن جوں جوں انھیں سیکولر اور ماڈرن تعلیم ملتی جائے گی اس بات کا پورا امکان ہے کہ علما سے ان کا تعلق آہستہ آہستہ ختم ہوتا جائے گا۔ خود مذہبی مدارس کے تعلیم یافتہ لوگوں میں بھی ایک ذہنی بے چینی پائی جاتی ہے اور ان کی ایک اچھی خاصی تعداد اپنی روایتی تعلیم سے غیر مطمئن ہوکر دوبارہ سیکولر تعلیم گاہوں میں داخلہ لیتی ہے۔ ان لوگوں کا جب جدید مسائل سے واسطہ پڑتا ہے تو ان کی

اکثریت جو اپنے مذہبی پس منظر کی وجہ سے مذہب کو بالکلیہ پس پشت نہیں ڈال سکتی اس لیے مسائل کا کوئی ایسا تشفی بخش حل ڈھونڈ نکالنے کی کوشش کرتی ہے جو علماء کی نظروں میں قابلِ قبول ہو یا نہ ہو لیکن اُس کے اپنے خیال میں "جامِ شریعت" اور "سندانِ عشق" دونوں کے تقاضوں کو پورا کر دیتا ہو۔ اگر مدارس کے فارغ التحصیل لوگوں کی نئی اور پرانی نسل کا یہ فرق روز بہ روز بڑھتا رہا، اور ہمارے موجودہ علماء نے اپنے موقف پر سنجیدگی سے نظرِ ثانی نہ کی تو اس بات کا امکان ہے کہ دیر سویر ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی قیادت کی ذمہ داری کا بوجھ ان "نئے علماء" کے کاندھوں پر آپڑے۔

ضمیمہ ۱

مسلم پرسنل لاء قانونِ اطلاقِ شریعت (۱۹۳۷ء) کا خلاصہ*

۱۔ وراثت، نکاح (تنسیخ نکاح بشمولِ طلاق، ایلاء، ظہار، لعان، خلع، مبارءت، مہر، نفقہ، ہبہ، ولایت اور اوقاف کے معاملے میں مسلمانوں پر مسلم پرسنل لا (شریعت) کا اطلاق ہوگا۔ اور ان معاملات سے متعلق ایسے تمام مقامی رسم و رواج جو شریعت سے متصادم ہوں باطل تصوّر کیے جائیں گے۔

۲۔ وصیت اور گود لینے کے بارے میں مسلم پرسنل لا کا اطلاق اختیاری ہوگا، لیکن اگر کوئی عاقل بالغ مسلمان اپنے کو ان معاملات میں بھی مسلم پرسنل لا کے تابع کر دیتا ہے تو وہ خود، اس کی نابالغ اولاد اور ان کی بعد کی پشتیں ان معاملات میں بھی شرعی قوانین کی پابند ہوں گی۔

۳۔ (ریاست آندھرا پردیش کے علاقے، آندھرا اور ریاست تامل ناڈو کو چھوڑ کر بقیہ ہندوستان میں) زرعی آراضی کی وراثت سے متعلق مقدمات پر مسلم پرسنل لا کا اطلاق نہ ہوگا۔

۴۔ وراثت اور وصیت کے معاملات میں موپلا اور میمن مسلمانوں پر مسلم پرسنل لا کا اطلاق نہیں ہوگا بلکہ ان لوگوں کے مقدمات موپلا وراثت ایکٹ ۱۹۱۸ء، موپلا وصیت ایکٹ ۱۹۳۱ء اور میمن ایکٹ ۱۹۳۸ء کے تحت طے کیے جائیں گے۔

---

* مکمل متن کے لیے ملاحظہ ہو "انڈیا کوڈ" ۱۹۵۸

۱؎ ایلاء، ظہار، لعان، خلع اور مبارءت نسخِ نکاح کی مختلف صورتیں ہیں۔

ضمیمہ ۲

قانون تنسیخ نکاح (۱۹۳۹) کا خلاصہ*

۱۔ ہر مسلمان عورت جس کا نکاح اسلامی طریقے سے ہوا ہو، حسب ذیل بُنیادوں پر عدالت کے ذریعے اپنا نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔

(الف)۔ شوہر کم از کم سات برس سے لاپتہ ہو۔

(ب)۔ شوہر نے کم از کم دو برس سے نان و نفقہ نہ دیا ہو۔

(ج)۔ شوہر کو کم از کم سات برس کی سزائے قید ہو گئی ہو (سزائے قید کے باقاعدہ فیصلے سے قبل اس شق کا اطلاق نہ ہو گا۔

(د)۔ شوہر نے کسی معقول عذر کے بغیر کم از کم تین برس سے زن و شو کے تعلقات نہ رکھے ہوں۔

(ہ)۔ شوہر نکاح کے وقت ہی سے نامرد ہو (اس بنیاد پر کیے گئے فیصلوں کا نفاذ تاریخ فیصلہ سے کم از کم ۶ ماہ بعد ہو گا۔ اگر اس مدت میں شوہر عدالت کو مطمئن کر دیتا ہے کہ تنسیخ نکاح کی بُنیاد باقی نہیں رہی تو فیصلہ کالعدم قرار دے دیا جائے گا)

(و)۔ شوہر کم از کم دو برس سے جنون میں مبتلا ہو، یا جذام یا کسی جنسی بیماری کا

---

* سکاٹ لینڈ کے لیے ملاحظہ ہو "انڈیا کوڈ ۱۹۵۰ء"

مریض ہو۔

(ز)۔ کسی پندرہ برس سے کم عمر کی لڑکی کا نکاح اُس کے باپ یا قانونی ولی نے کر دیا ہو اور وہ ۱۸ برس کی عمر ہو جانے سے قبل، بشرطیکہ زوجین میں صحبت نہ ہوئی ہو، فسخ نکاح کے لیے درخواست دے دے۔

(ح)۔ شوہر بے رحمی کا سلوک کرتا ہو۔ یعنی بیوی کو شدید جسمانی گزند پہنچاتا ہو یا خود بکردار ہی کی زندگی گزارتا ہو، یا بیوی کو بدکرداری کے لیے مجبور کرتا ہو، یا بیوی کی ذاتی املاک میں خورد برد کرتا ہو، یا اسے مذہب پر عمل کرنے سے روکتا ہو، یا ایک سے زیادہ بیویاں ہونے کی صورت میں احکام قرآنی کے مطابق اُن کے ساتھ مساویانہ سلوک نہ کرتا ہو۔

(ط)۔ کوئی ایسی بُنیاد، جسے شریعتِ اسلامیہ نے تنسیخ نکاح کے لیے تسلیم کیا ہو۔

۲۔ اگر کوئی مسلمان عورت مرتد ہو جائے تو اس کا نکاح ارتداد کی وجہ سے خود بخود فسخ نہیں ہو گا۔ جب تک وہ مذکورہ بالا بُنیادوں میں سے کسی بُنیاد پر اپنا نکاح عدالت کے ذریعے فسخ نہیں کرا لیتی۔ تبدیلیِ مذہب کے باوجود اپنے مسلمان شوہر ہی کی بیوی سمجھی جائے گی۔ ہاں اگر یہ مسلمان منکوحہ نکاح سے قبل کسی دوسرے مذہب سے تعلق رکھتی تھی اور بعد میں مسلمان ہو کر شریعت کے مطابق اُس نے اپنا نکاح کیا تھا اور اب پھر اپنے پرانے مذہب کو اختیار کر رہی ہے تو اس صورت میں ترکِ اسلام پر اُس کا نکاح خود بخود ساقط ہو جائے گا۔

(نوٹ: تنسیخ نکاح ایکٹ ۱۹۳۹ء جموں و کشمیر کی ریاست کے علاوہ تقریباً سارے ملک میں نافذ ہے۔ ریاست مذکور میں ۱۹۳۹ء کے ایک مخصوص ریاستی ایکٹ کا اطلاق ہوتا ہے جس کے اصول چند جزوی اختلاف کے ساتھ ۱۹۳۹ء کے مرکزی ایکٹ کی دفعات کے مطابق ہی ہیں)

ضمیمہ ۳

خصوصی قانونِ نکاح ۱۹۵۴ کا خلاصہ*

۱۔ اس قانون کی رُو سے ایک ہی مذہب کے ماننے والے مرد اور عورت یا دو مختلف مذاہب کے ماننے والے فریقین بشرطے کہ ان کی عمریں ۲۱ برس سے کم نہ ہوں، اپنا مذہب تبدیل کیے بغیر آپس میں شادی کر سکتے ہیں۔

۲۔ ایسی شادی غیر عدالتی طلاق کے ذریعے فسخ نہیں ہو سکتی۔

۳۔ جن لوگوں کی شادیاں اس قانون کے بننے سے پہلے یا بننے کے بعد مذہبی طریقوں سے ہو چکی ہیں، اگر وہ لوگ بھی چاہیں تو اس قانون کے تحت اپنی شادیوں کو رجسٹرڈ کرا سکتے ہیں۔ بشرطے کہ دونوں فریق رجسٹریشن کے موقع پر یک زوجگی کے اصول پر عامل ہوں۔

۴۔ پہلے سے نکاح کیے ہوئے صاحبِ اولاد لوگ اگر اپنی شادی کو اس قانون کے تحت رجسٹرڈ کرائیں گے تو ان کے بچوں کے نام بھی شادی کے رجسٹر میں لکھ لیے جائیں گے اور یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بچے اپنے والدین کی جائز اولاد ہیں۔

۵۔ مذکورہ بالا بچے اپنے والدین کی جائداد کے جائز وارث سمجھے جائیں گے۔ لیکن اگر اس قانون کی غیر موجودگی میں مذکورہ بالا بچے اپنے سماج میں جائز اولاد نہ تسلیم کیے جانے کے باعث اپنے والدین کے اموال کی جائداد سے محروم قرار دیے گئے ہوں تو صرف اس قانون کی وجہ سے وہ محرومیت دور نہ ہو گی۔

۶۔ اس قانون کے تحت شادی کرنے والے فریقین پر کسی بھی مذہب کے قانونِ وراثت کا اطلاق نہیں ہو گا۔ بلکہ زوجین میں سے ایک کے مرنے کے بعد دوسرا شریکِ حیات لازمی طور پر نصف جائداد کا مالک بن جائے گا اور اگر زوجین چاہیں تو اپنی ساری جائداد وصیت کے ذریعے ایک دوسرے کے نام منتقل کر سکتے ہیں

* مکمل متن کے لیے ملاحظہ ہو "گزٹ آف انڈیا" ۸ ستمبر ۱۹۵۴ء

کتابیات

۱۔ اکبر آبادی، مولانا سید احمد: ہندوستان کی شرعی حیثیت، شعبۂ دینیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ۱۹۶۸

۲۔ امینی، مولانا محمد تقی: احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۷۱ء

۳۔ ــــــــ: مقالات امینی، مطبوعات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ۱۹۷۰

۴۔ بیدار، عابد رضا: سیاکی تلاش: ہندوستانی مسلمانوں کے بھارتیہ کرن کا مسئلہ، مسلم پروگریسو گروپ، نئی دہلی، ۱۹۷۰

۵۔ جماعتِ اسلامی ہند۔ ایک تعارف، مطبوعات جماعتِ اسلامی ہند، دہلی، دوسرا اڈیشن، ۱۹۶۷

۶۔ رحمانی، مولانا منت اللہ: مسلم پرسنل لا، مکتبہ امارتِ شرعیہ، پھلواری شریف (پٹنہ)، ۱۹۷۲

۷۔ سنبھلی، مولانا محمد برہان الدین: ربوٰ، بیمہ، ہلال کا مسئلہ عصرِ حاضر کے وسائل اور تحقیقات کی روشنی میں، مجلسِ تحقیقاتِ شرعیہ، دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ، ۱۹۷۱

۸۔ شمس تبریز خاں: مسلم پرسنل لا اور اسلام کا عائلی نظام، دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ، ۱۹۶۹

۹۔ طاہر محمود: مسلم پرسنل لا کے تحفظ کا مسئلہ، بذریعہ حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، ۱۹۷۲

۱۰۔ عابد حسین، ڈاکٹر سید: ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۶۵

۱۱۔ ــــــــ: مسلمان اور عصری مسائل، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۷۲

۱۲۔ فہرست مدارس عربیہ دینیہ، انجمن ندائے اسلام کلکتہ، (سالانہ اشاعت)

۱۳۔ فیضی، آصف علی اصغر: مسلم پرسنل لا، بمبئی، ۱۹۷۱

33. Anderson, J.N.D.: Changing Law in Developing Countries London, George Allen & Unwin, 1963.

34 ..... Islamic Law in the Modern World, London, 1959.

35. Binder, Leonard: Religion and Politics in Pakistan, California, 1961.

36. Changes in Muslim Personal Law (Proceedings of a Symposium Held at New Delhi on the 9th January 1964 on the occasion of the 26th International Congress of orientalists) New Delhi, 1964.

37. Dalwai, Hamid: Muslim politics in India, Bombay, Nachiketa, 1963.

38. Faruqi, Ziya-ul-Hasan: The Deoband School and the Demand for Pakistan, Bombay, Asia, 1963.

39. Fazlur Rahman: Islam, London, Wiedenfeld & Nicolson, 1966.

40. Fyzee, Asaf A.A.: Cases in Muhammadan Law of India and Pakistan Oxford, 1965.

۱۴۔ ندوی، مولانا سید ابوالحسن علی: مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش؛ مجلس تحقیقات و نشریاتِ اسلام، دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ، ۱۹۶۴

۱۵۔ ندوی، عبدالحلیم: مراکز المسلمین الثقافیہ والدینیہ فی الہند (عربی) جامعہ نگر، نئی دہلی، ۲۵، ۱۹۶۷

۱۶۔ ندوی، مولانا محمد اسحاق سندیلوی (مرتب): تجویز مجلس تحقیقات شرعیہ متعلق انشورنس؛ ندوۃ العلماء لکھنؤ، بلاتاریخ۔

۱۷۔ ــــــــ: تجویز مجلس تحقیقات شرعیہ متعلق مسئلہ رویتِ ہلال؛ ندوۃ العلماء، لکھنؤ، بلاتاریخ۔

۱۸۔ نعمانی، مولانا محمد منظور: دین و شریعت؛ مکتبہ الفرقان، لکھنؤ۔

رسائل و اخبارات

۱۹۔ اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) نئی دہلی

۲۰۔ الجمعیۃ (روزنامہ) دہلی

۲۱۔ الجمعیۃ (ہفت روزہ) دہلی

۲۲۔ الفرقان (ماہوار) لکھنؤ

۲۳۔ برہان (ماہوار) دہلی

۲۴۔ تعمیرحیات (پندرہ روزہ) لکھنؤ

۲۵۔ جامعہ (ماہوار) نئی دہلی

۲۶۔ دعوت (روزنامہ) دہلی

۲۷۔ صدق جدید (ہفت روزہ) لکھنؤ

۲۸۔ عزائم (ہفت روزہ) لکھنؤ

۲۹۔ معارف (ماہوار) اعظم گڈھ

۳۰۔ ندائے ملت (ہفت روزہ) لکھنؤ

31. Ahmad, Aziz: Islamic Modernism in India and Pakistan, London, Oxford University Press, 1967.

32. Ahmad, Aziz & G.E. von Grunebaum: Muslim Self-Statement in India and Pakistan: 1857-1968, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1970.

50. India and Contemporary Islam (Proceedings of a Seminar), ed By S.T. Lokhandwalla, Simla, Indian Instt. of Advanced Study, 1971.

51. Karandikar, M.A.: Islam in India's Transition to Modernity Bombay, Orient Longmans, 1968.

52. Karunakaran, K.P.: Religion and Political Awakening in India, Meerut, Meenakshi, 1965.

53. Mahmood Tahir: Family Law Reform in the Muslim World, New Delhi Indian Law Institute, 1972.

54. Mujeeb, M.: the Indian Muslims, London, George Allen & Unwin 1967

55. .....Islamic Influence on Indian Society, Meerut, Meenakshi 1972.

56. Mushir-ul-Haq, Islam in Secular India, Simla, Indian Instt. of Advanced Study, 1972.

57. .....Muslim politics in Modern India Meerut, Meenakshi, 1970.

41. .....A Modern Approach to Islam Bombay, Asia, 1963.

42. .....Outlines of Muhammadan Law, Oxford, 3rd ed., 1964.

43. .....The Reform of Muslim Personal Law in India Bombay, Nachiketa, 1971.

44. Von Grunebaum, G.E.: Modern Islam: The Search for Cultural Identity, University of California 1962.

45 Hassnain S.E.: Indian Muslims: Challenge and Opportunity, Bombay, Lalvani, 1968.

46. Husain, S. Abid: The Destiny of Indian Muslims Bombay, Asia, 1965.

47. .....Indian Culture, Bombay, Asia, 1961

48. .....The National Culture, Bombay Asia, 1961

49. Ibrahim, Ahmad: Islamic Law in Malaya, ed. Shirle Gordon, Singapore Malayaian Sociological Research Institute 1965.

58. Nadwi Sayyid Abul-Hasan Ali: Muslims in India, Lucknow, Academy of Islamic Research and publications, 1860.

59. ..... Western Civilisation - Islam and Muslims Lucknow (as above), 1969.

60. Nomani, Rāshid: Text-Books for Secular India New Delhi, Sampradayikta Virodhi Committee, 1970.

61. Raza Khan, Mohammad: What Price Freedom: A Historical Survey of the Political trends and conditions leading to Inoependence and the birth of pakistan and after, Madras The Nuri Press, 1969.

62. Roy, Santimoy: Role of Indian Muslims in the Freedom Movement New Delhi PPH, 1970.

63. Shah, A.B.: Challenges to Secularism, Bombay, Nachiketa, 1968.

64. ..... Cow-Slaughter: Horns of a Dilemma, Bombay 1967.

65. Sinha, V.K. (ed.), Secularism in India, Bombay, Lalvani, 1968

66. Smart, Ninian: Secular Education and the Logic of Religion London, Faber and Faber, 1968.

67 Smith, Donold Eugene: India as a Secular State, Oxford, 1963.

68. Smith, Wilfred Cantwell: Islam in Modern History, Mentor Book 1959.

69. ..... The Meaning and End of Religion, (Mentor Book) 1964

70. ..... Modernisation of a Traditional Society, Bombay, Asia 1965.

71. Tyabji, F.B.: Muslim Law: The personal law of Muslims in India and pakistan, Bombay, 1968.

PERIODICALS

72. Humanist Review (bm.), Bombay.

73. Islam and the Modern Age (q.), New Delhi,

74. Islamic Thought (q.), Aligarh.

75. Quest (bm.), Bombay.

76 Radiance (w.), Delhi.

77. Secular Democracy (m.), New Delhi.

66. Smart, Ninian: Secular Education and the Logic of Religion London, Faber and Faber, 1968.

67 Simth, Donold Eugene: India as a Secular State, Oxford, 1963.

68. Simth, Wilfred Cantwell: Islam in Modern History, Mentor Book 1959.

69. ..... The Meaning and End of Religion, (Mentor Book) 1964

70. ..... Modernisation of a Traditional Society, Bombay, Asia 1965.

71. Tyabji, F.B.: Muslim Law: The personal law of Muslims in India and Pakistan, Bombay, 1968.

PERIODICALS

72. Humanist Review (bm.), Bombay.

73. Islam and the Modern Age (q.), New Delhi,

74. Islamic Thought (q.), Aligarh.

75. Quest (bm.), Bombay.

76 Radiance (w.), Delhi.

77. Secular Democracy (m.), New Delhi.

مطبوعات مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ نئی دلی ۲۵

دُنیا اسلام سے پہلے / اسلام کے بعد

مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی

مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی نے ہندوستان کی دو مشہور درسگاہوں ندوۃ العلما لکھنؤ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ دلی میں برسہا برس تک درس و تدریس کی خدمات انجام دی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا نے قدیم و جدید دونوں خوبیوں کو اپنے اندر سمو لیا ہے۔ زیر نظر کتاب میں مولانا موصوف نے یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ اسلام کی آمد سے قبل دنیا میں مذہب کا تصور کیا تھا، سماجی اور معاشی حالت کیسی تھی؟ پھر اسلام نے ان میں کیا کیا نمایاں تبدیلیاں پیدا کیں؟

تاریخ اسلام سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے یہ کتاب ایک انمول تحفہ ہے۔

قیمت غیر مجلد ۲/۷۵ مجلد ۳/۰۰

اپنی نوعیت کی اُردو میں پہلی کتاب

امریکہ کے کالے مسلمان

ڈاکٹر سید الحق (ایم اے، پی ایچ ڈی (کولمبیا)

امریکہ کے تقریباً ۲ کروڑ حبشیوں میں عیسائیوں اور یہودیوں کے علاوہ ایک خاصی بڑی تعداد مسلمانوں کی بھی ہے۔ ان حبشی مسلمانوں میں سُنّی مسلمان، شیعہ مسلمان اور قادیانی مسلمانوں کے علاوہ ایک فرقہ ایسا بھی ہے جو نسبتاً سب سے بڑا اور سب سے زیادہ منظم ہے جسے اپنے ملک میں "کالے مسلمان" کہے جاتے ہیں۔ ان کے یہاں رنگ و نسل پر بہت زور دیا جاتا ہے۔ ان کے عقیدے کے مطابق سفید فام امریکنوں پر اسلام کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہو چکا ہے۔ امریکہ کی ایک ایسی سیاسی و سماجی تحریک جس سے ہر مسلمان کا واقف ہونا ضروری ہے۔

قیمت غیر مجلد دو روپے مجلد ۳/۰۰

لبرٹی آرٹ پریس (پرنٹر و پبلشرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ)
۱۵۲۸ پٹودی ہاؤس۔ دریا گنج۔ دلی ۶